
Bertrand Russell
POR QUÉ NO SOY CRISTIANO

En esta obra lord Bertrand Russell, uno de los pensadores más lúcidos e influyentes que produjo el siglo XX, reúne catorce ensayos escritos entre 1899 y 1954. En ellos expone y desarrolla los motivos de su agnosticismo, rebate los argumentos tradicionales del cristianismo, identifica el miedo como uno de los fundamentos principales de la religión, cuestiona las contribuciones de la religión a la felicidad del ser humano y critica muy duramente los planteamientos del cristianismo sobre cuestiones sexuales.

Por qué no soy cristiano es una de las más conmovedoras y convincentes defensas del no creyente que se han escrito desde los días de Hume y Voltaire.

Bertrand Russell

Por qué no soy cristiano

Y otros ensayos sobre asuntos relacionados con la religión

ePUB v1.1
LeoLuegoExisto 20.06.12

Título original: *Why I am not a Christian*
Compilación y Apéndice sobre el caso Bertrand Russell por Paul Edwards

Traducción: Josefina Martínez Alinari, 1977

Editor original: LeoLuegoExisto (v1.0, v1.1)
Corrección de erratas: Doña Jacinta
ePub base v2.0

Introducción del compilador

Bertrand Russell ha sido un escritor prolífico durante toda su vida y parte de sus mejores trabajos está contenida en pequeños folletos y en artículos publicados en diversos periódicos. Esto puede aplicarse en especial a sus estudios sobre religión, muchos de los cuales son poco conocidos fuera de ciertos círculos racionalistas. En el presente volumen he reunido cierto número de estos ensayos referentes a la religión, a la vez que otras obras, como los artículos acerca de «La libertad y las universidades» y «Nuestra ética sexual», que son aún de gran interés.

Aunque se le valora sobre todo por sus contribuciones a temas tan puramente abstractos como la lógica y la teoría del conocimiento, cabe esperar que Russell sea igualmente recordado en los años venideros como uno de los grandes herejes en moral y religión. No ha sido nunca un filósofo meramente técnico. Siempre ha estado profundamente preocupado por las cuestiones fundamentales a las que las religiones han dado sus respuestas respectivas: cuestiones acerca del lugar del hombre en el universo y la naturaleza de la vida buena. Ha tratado estas cuestiones con la misma agudeza, ingenio y elocuencia, expresándose también con la misma prosa brillante que ha hecho famosas sus otras obras. Estas cualidades hacen de los ensayos incluidos en este libro quizá la más impresionante y atractiva exposición del pensamiento de un librepensador desde los tiempos de Hume y de Voltaire.

Un libro de Bertrand Russell sobre religión merecería ser publicado en cualquier época. Pero ahora que estamos siendo testigos de una campaña en favor del renacimiento de la religión, que además se lleva a cabo con la precisión de las modernas técnicas publicitarias, el presentar de nuevo la tesis del incrédulo parece especialmente deseable. Desde todos los rincones y en todos los ámbitos, llevamos varios años bombardeados con propaganda teológica. La revista *Life* nos asegura en un editorial que, «excepto para los materialistas dogmáticos y los fundamentalistas», la guerra entre la evolución y la creencia cristiana «ha terminado hace muchos años» y que «la ciencia misma […] desaprueba la noción de que el universo, la vida o el hombre sean fruto del azar». El profesor Toynbee, uno de los más dignos apologistas, nos dice que «no podemos combatir el desafío comunista en un terreno profano». Norman Vincent Peale, monseñor Sheen y otros profesores de psiquiatría religiosa exaltan los beneficios de la fe en artículos que leen millones de personas, en libros de venta excepcional y en programas semanales de radio y de televisión de cobertura nacional. Los políticos de todos los partidos, muchos de los cuales no eran precisamente famosos por su piedad antes de que comenzasen a competir por cargos públicos, se aseguraron de que se los conociera como frecuentadores de iglesias, y nunca dejan de citar a Dios en sus eruditos discursos. Fuera de las aulas de las mejores universidades, el aspecto negativo de esta cuestión apenas se trata.

Un libro como éste, con su afirmación intransigente de un punto de vista laico, es doblemente necesario hoy porque la ofensiva religiosa no ha quedado restringida sólo a la propaganda en gran escala. En Estados Unidos ha asumido también la forma de numerosas tentativas, muchas de ellas con éxito, de minar la separación de la Iglesia y el Estado, tal como estipula la Constitución. Estas tentativas son demasiadas para que las detallemos aquí, pero quizá dos o tres ejemplos ilustrarán suficientemente esta tendencia perturbadora que, si no halla obstáculos, convertirá en ciudadanos de segunda clase a los que se opongan a la religión tradicional. Hace unos cuantos meses, por ejemplo, una subcomisión de la Cámara de Representantes incluyó en una Resolución Concurrente la asombrosa proposición de que la «lealtad a Dios» es una condición esencial para el mejor servicio del gobierno. «El servicio de cualquier persona, en cualquier puesto, que gobierne o esté sometida al gobierno —afirmaban oficialmente los legisladores—, debe estar caracterizado por la devoción a Dios». Esta resolución no es ley aún, pero lo será pronto, si no es impugnada vigorosamente. Otra resolución, que hace de «Confiamos en Dios» el lema nacional de Estados Unidos, ha sido aprobada por ambas cámaras y ahora es ley nacional. El profesor George Axtelle, de la Universidad de Nueva York, uno de los pocos críticos francos de estos movimientos y otros similares, se refirió apropiadamente a ellos, en su declaración ante una comisión del Senado, como «erosiones diminutas pero significativas» del principio de la separación de la Iglesia y el Estado.

Las tentativas de inyectar religión donde la Constitución la prohíbe expresamente no se limitan de ninguna manera a la legislación federal. Así, en la ciudad de Nueva York, para dar un ejemplo particularmente elocuente, la Dirección del Consejo de Educación preparó en 1955 una Guía para Inspectores y Maestros en la que se afirmaba sin ningún tipo de rodeos que «las escuelas públicas fomentan la creencia en Dios, reconociendo simplemente el hecho de que nosotros somos una nación religiosa», y además, que las escuelas públicas «identifican a Dios como la fuente última de la ley natural y moral». Si se hubiera adoptado esta declaración, casi ninguno de los temas del programa escolar de la ciudad de Nueva York habría quedado libre de la intrusión teológica. Incluso los estudios aparentemente seculares, como las ciencias y las matemáticas, debían ser enseñados en términos religiosos. «Los científicos y los matemáticos —decía la declaración— conciben el universo como un lugar lógico, ordenado y pronosticable». Su consideración de la inmensidad y el esplendor de los cielos, las maravillas del cuerpo y la mente humana, la belleza de la naturaleza, el misterio de la fotosíntesis, la estructura matemática del universo o la noción del infinito sólo pueden hacernos humildes ante la obra de Dios. Uno sólo puede decir: «Cuando considero los Cielos, la obra de Tus Manos». Un tema tan inocente como «Artes Industriales» no fue pasado por alto. Los filósofos del Consejo afirmaron: «La observación de las maravillas de la composición de los metales, las

vetas y la belleza de las maderas, las formas de la electricidad, y las propiedades características de los materiales usados, invariablemente da origen a la especulación acerca del plan y el orden del mundo natural, y de la maravillosa obra de un Poder Supremo». Este informe fue recibido con tal indignación por los grupos cívicos y varios de los grupos religiosos más liberales que la adopción por el Consejo de Educación se hizo imposible. Una versión modificada, con supresión de los pasajes más censurables, fue adoptada subsiguientemente. Sin embargo, incluso la versión revisada contiene suficiente lenguaje teológico para hacer estremecer a un librepensador, y es de esperar que su constitucionalidad sea discutida en los tribunales. Ha habido una falta de oposición asombrosa a la mayoría de las intromisiones de los intereses eclesiásticos. Una de las razones parece ser la extendida creencia de que la religión es hoy moderada y tolerante y que las persecuciones son una cosa del pasado. Ésta es una peligrosa ilusión. Mientras muchos jefes religiosos son indudablemente sinceros amigos de la libertad y de la tolerancia, y además firmes creyentes en la separación de la Iglesia y el Estado, desgraciadamente hay otros muchos que perseguirían si pudiesen, y que persiguen cuando pueden.

En Gran Bretaña, la situación es un poco distinta. Hay iglesias oficiales y la instrucción religiosa está sancionada legalmente en todas las escuelas del Estado. Sin embargo, el carácter del país es mucho más tolerante y los hombres públicos no temen tanto que se los reconozca públicamente como no creyentes. Pero también en Gran Bretaña abunda la propaganda religiosa vulgar y los grupos religiosos más agresivos hacen todo lo posible para evitar que los librepensadores defiendan su posición. El reciente Informe Beveridge, por ejemplo, recomendaba que la BBC dejase oír a los representantes del racionalismo. La BBC aceptó oficialmente esta recomendación, pero no ha hecho nada para llevarla a cabo. Las charlas de Margaret Knight acerca de «Moral sin religión» son una de las pocas tentativas de dar a conocer la posición de los no creyentes sobre un tema importante.

Las charlas de la señora Knight provocaron furiosos arrebatos de indignación por parte de diversos fanáticos, que al parecer han logrado que la BBC vuelva a su antigua sumisión a los intereses religiosos.

Para contribuir a disipar la complacencia acerca de este tema he añadido, como apéndice de este libro, un relato exhaustivo de cómo Bertrand Russell no fue aceptado como profesor de Filosofía de la Universidad de la ciudad de Nueva York. Lo ocurrido en este caso merece ser más conocido, aunque sólo sea para mostrar las increíbles tergiversaciones y los abusos de poder de que los fanáticos están dispuestos a servirse cuando se disponen a vencer a su enemigo. La gente que logró la anulación del nombramiento de Russell es la misma que ahora estaría dispuesta a destruir el carácter laico de Estados Unidos. Ellos y sus correligionarios de Inglaterra son, en

general, más poderosos hoy de lo que eran en 1940.

El caso de la Universidad de la ciudad de Nueva York debería ser revisado en detalle aunque sólo fuera por hacerle justicia a Bertrand Russell, que fue calumniado tanto por el juez que accedió a la demanda, como por gran parte de la prensa. Los actos y las opiniones de Russell fueron objeto de ilimitadas deformaciones y la gente que desconocía sus libros tiene que haber recibido una impresión completamente errónea de lo que él sustentaba. Yo espero que el relatar nuevamente la historia aquí, unida a la reproducción de algunos de los estudios reales de Russell sobre los temas supuestamente ofensivos ayudará a poner las cosas en su sitio.

Varios de los ensayos incluidos en este volumen se publican de nuevo gracias a la amable autorización de sus editores originales. A este respecto, deseo expresar mi agradecimiento a los señores Watts and Co., editores de «Por qué no soy cristiano» y «¿Ha hecho la religión contribuciones útiles a la civilización?»; a los señores Routledge and Kegan Paul, que publicaron «Lo que creo»; a los señores Hutchinson and Co., que publicaron «¿Sobrevivimos a la muerte?»; a los señores Nicholson y Watson, editores originales de «El destino de Thomas Paine»; y al *American Mercury*, en cuyas páginas aparecieron por primera vez «Nuestra ética sexual» y «La libertad y las universidades». También deseo dar las gracias a mis amigos el profesor Anthony Flew, Ruth Hoffman y Sheila Meyer y a mis alumnos Marilyn Charney, Sara Kilian y John Viscide, quienes me ayudaron de muchas maneras en la preparación de este libro.

Finalmente, deseo expresar mi gratitud al propio Bertrand Russell, que ha patrocinado este proyecto desde el principio y cuyo vivo interés fue una primordial fuente de inspiración.

Paul Edwards
Ciudad de Nueva York, octubre de 1956.

Prefacio

La reedición de varios ensayos míos, relativos a temas teológicos, realizada por el profesor Edwards es para mí un motivo de gratitud, especialmente por sus admirables observaciones preliminares. Me alegra en particular que me haya dado una oportunidad de reafirmar mis convicciones sobre los temas de que tratan los diversos ensayos.

Recientemente ha corrido el rumor de que yo era menos contrario a la ortodoxia religiosa de lo que había sido. Ese rumor carece totalmente de fundamento. Creo que todas las grandes religiones del mundo —el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo— son a la vez falsas y dañinas. Es evidente por cuestión de lógica que, ya que están en desacuerdo, sólo una de ellas puede ser verdadera. Con muy pocas excepciones, la religión que un hombre acepta es la de la comunidad en la que vive, por lo que resulta obvio que la influencia del medio es la que lo ha llevado a aceptar dicha religión. Es cierto que la escolástica inventó lo que se profesaba como argumentos lógicos que probaban la existencia de Dios, y que esos argumentos, u otros similares, han sido aceptados por muchos filósofos eminentes, pero la lógica a que apelaban estos argumentos tradicionales es de una anticuada clase aristotélica rechazada ahora por casi todos los lógicos, excepto los católicos. Hay un argumento entre ellos que no es puramente lógico. Me refiero al argumento del designio. Sin embargo, este argumento fue destruido por Darwin; y, de todas maneras, sólo podría ser lógicamente respetable renunciando a la omnipotencia de Dios. Aparte de la fuerza de los argumentos lógicos, para mí hay algo raro en las valoraciones éticas de los que creen que una deidad omnipotente, omnisciente y benévola, después de preparar el terreno mediante muchos millones de años de nebulosa sin vida, puede considerarse justamente recompensada por la aparición final de Hitler, Stalin y la bomba atómica.

La cuestión de la veracidad de una religión es una cosa, pero la cuestión de su utilidad es otra. Yo estoy tan firmemente convencido de que las religiones hacen daño, como lo estoy de que son falsas.

El daño que hace una religión es de dos clases, una dependiente de la clase de creencia que se considera que se debe profesar, y otra dependiente de los dogmas particulares en que se cree. Con respecto a la clase de creencia, se considera virtuoso el tener fe, es decir, tener una convicción que no puede ser debilitada por la evidencia contraria. Ahora bien, si esa evidencia induce a la duda, se sostiene que debe ser suprimida. Mediante semejante criterio, en Rusia los niños no pueden oír argumentos en favor del capitalismo, ni en Estados Unidos en favor del comunismo. Esto mantiene intacta la fe de ambos y lista para una guerra sanguinaria. La convicción de que es importante creer esto o aquello, incluso aunque un examen objetivo no apoye

la creencia, es común a casi todas las religiones e inspira todos los sistemas de educación estatal. La consecuencia es que las mentes de los jóvenes no se desarrollan y se llenan de hostilidad fanática hacia los que detentan otros fanatismos y, aún con más virulencia, hacia los contrarios a todos los fanatismos. El hábito de basar las convicciones en su prueba y de darles sólo el grado de certeza que la prueba autoriza, si se generalizase, curaría la mayoría de los males que padece el mundo. Pero, en la actualidad y en muchos países, la educación tiende a prevenir el desarrollo de dicho hábito, y los hombres que se niegan a profesar su fe en algún sistema de dogmas infundados no son considerados idóneos como maestros de la juventud.

Los anteriores males son independientes del credo particular en cuestión y existen igualmente en todos los credos que se ostentan dogmáticamente. Pero también hay, en la mayoría de las religiones, dogmas éticos específicos que causan daño definido. La condenación católica del control de la natalidad, si prevaleciese, haría imposible la mitigación de la pobreza y la abolición de la guerra. Las creencias hindúes de que la vaca es sagrada y que es malo que las viudas se vuelvan a casar causan un sufrimiento innecesario. La creencia comunista en la dictadura de una minoría de Verdaderos Creyentes ha producido toda clase de abominaciones.

Se nos dice a veces que sólo el fanatismo puede hacer eficaz a un grupo social. Creo que esto es totalmente contrario a las lecciones de la historia. Pero, en cualquier caso, sólo los que adoran servilmente el éxito pueden pensar que la eficacia es admirable sin tener en cuenta para qué sirve. Por mi parte, creo que es mejor hacer un bien pequeño que un mal grande. El mundo que me gustaría ver sería un mundo libre de la virulencia de las hostilidades propias del grupo, capaz de poner en pie una felicidad para todos, que derivaría más de la cooperación que de la lucha. Querría ver un mundo en el que la educación tendiese a la libertad mental en lugar de encerrar la mente de la juventud en la rígida armadura del dogma, calculado para protegerla durante toda su vida contra los dardos de la prueba imparcial. El mundo necesita mentes y corazones abiertos, y éstos no pueden derivarse de rígidos sistemas, ya sean viejos o nuevos.

Bertrand Russell, 1957

Por qué no soy cristiano

Esta conferencia fue pronunciada el 6 de marzo de 1927, en el Ayuntamiento de Battersea, bajo los auspicios de la Sociedad Laica Nacional (Sección del Sur de Londres).

Como ha dicho su presidente, el tema acerca del cual voy a hablar esta noche es «Por qué no soy cristiano». Quizá sería conveniente, antes de nada, tratar de averiguar lo que uno quiere dar a entender con la palabra «cristiano». Hoy en día la emplean a la ligera muchas personas. Hay quienes lo entienden como que una persona trate de vivir virtuosamente. En este sentido, supongo que habrá cristianos de todas las sectas y credos; pero no creo que sea el sentido adecuado de la palabra, aunque sólo sea por implicar que toda la gente que no es cristiana —todos los budistas, confucianos, mahometanos, etc.— no trata de vivir virtuosamente. Yo no considero cristiana a la persona que trata de vivir decentemente, de acuerdo con sus luces. Creo que debe tenerse una cierta cantidad de creencia definida antes de tener el derecho de llamarse cristiano. La palabra no tiene ahora un significado tan completo como en los tiempos de san Agustín y santo Tomás de Aquino. En aquellos días, si un hombre decía que era cristiano, se sabía lo que quería dar a entender. Se aceptaba una colección completa de credos promulgados con gran precisión, y se creía cada sílaba de esos credos con toda la fuerza de las convicciones de uno.

¿Qué es un cristiano?

En la actualidad no es así. Tenemos que ser un poco más vagos en nuestra idea del cristianismo. Creo, sin embargo, que hay dos cosas diferentes que son completamente esenciales en todo aquel que se llame cristiano. La primera es de naturaleza dogmática, a saber, que hay que creer en Dios y en la inmortalidad. Si no se cree en esas dos cosas, no creo que uno pueda llamarse propiamente cristiano. Luego, más aún, como el nombre implica, hay que tener alguna clase de creencia acerca de Cristo. Los mahometanos, por ejemplo, también creen en Dios y en la inmortalidad, pero no se llaman cristianos. Pienso que hay que tener, aunque sea en una proporción mínima, la creencia de que Cristo era, si no divino, al menos el mejor y el más sabio de los hombres. Si no se cree eso acerca de Cristo, me parece que uno no tiene derecho a llamarse cristiano. Claro está que hay otro sentido que se encuentra en el

Whitaker's Almanac y en los libros de geografía, donde se dice que la población del mundo está dividida en cristianos, mahometanos, budistas, fetichistas, etc.; y en ese sentido todos nosotros somos cristianos. Los libros de geografía nos incluyen a todos, pero en un sentido puramente geográfico, que supongo que podemos pasar por alto. Por lo tanto, entiendo que cuando yo digo que no soy cristiano tengo que decir dos cosas diferentes; primera, por qué no creo en Dios ni en la inmortalidad; y segunda, por qué no creo que Cristo fuera el mejor y el más sabio de los hombres, aunque le concedo un grado muy alto de virtud moral.

De no haber sido por los fructíferos esfuerzos de los no creyentes del pasado, yo no haría una definición tan elástica del cristianismo. Como dije antes, en los tiempos pasados tenía un sentido mucho más completo. Por ejemplo, comprendía la creencia en el infierno. La creencia en el fuego eterno era esencial en la fe cristiana hasta hace muy poco. En este país, como es sabido, dejó de ser esencial mediante una decisión del Consejo Privado, de cuya decisión disintieron el arzobispo de Canterbury y el arzobispo de York; pero, en este país, nuestra religión se establece por ley del Parlamento y, por lo tanto, el Consejo Privado pudo imponerse a ellos, y el infierno ya no fue necesario para considerarse cristiano. Por consiguiente no insistiré en que el cristiano tenga que creer en el infierno.

La existencia de Dios

La cuestión de la existencia de Dios es una cuestión amplia y seria, y si yo intentase tratarla del modo adecuado, tendría que retenerlos aquí hasta el Día del Juicio, por lo cual deben excusarme por tratarla en forma resumida. Saben, claro está, que la Iglesia católica ha declarado dogma que la existencia de Dios pueda ser probada mediante la razón sin ayuda. Éste es un dogma algo curioso, pero es uno de sus dogmas. Tenían que introducirlo porque, en un tiempo, los librepensadores adoptaron la costumbre de decir que había tales y cuales argumentos que la razón podía esgrimir contra la existencia de Dios, pero que, claro está, ellos sabían, como cuestión de fe, que Dios existía. Los argumentos y las razones fueron expuestos con gran detalle y la Iglesia católica comprendió que había que ponerles coto. Por lo tanto, estableció que la existencia de Dios puede ser probada por la razón sin ayuda, y dieron los argumentos para probarlo. Son varios, claro está, pero sólo citaré unos pocos.

El argumento de la Causa Primera

Quizás el más fácil y sencillo de comprender es el argumento de la Causa Primera. (Se sostiene que todo cuanto vemos en este mundo tiene una causa, y que al ir profundizando en la cadena de las causas tengamos a una Causa Primera, y que a esa Causa Primera le damos el nombre de Dios.) Ese argumento, supongo, no tiene mucho peso en la actualidad, porque, en primer lugar, causa no es ya lo que solía ser. Los filósofos y los hombres de ciencia han estudiado la causa y ésta ya no posee la vitalidad que tenía; pero, aparte de eso, se ve que el argumento de que tiene que haber una Causa Primera no encierra ninguna validez. (Puedo decir que cuando era joven y debatía muy seriamente estas cuestiones conmigo mismo, había aceptado el argumento de la Causa Primera, hasta el día en que, a los dieciocho años, leí la autobiografía de John Stuart Mill y hallé allí esta frase: «Mi padre me enseñó que la pregunta "¿Quién me hizo?" no puede responderse, ya que inmediatamente sugiere la pregunta "¿Quién hizo a Dios?"». Esa sencilla frase me demostró, y así lo sigo creyendo, la falacia del argumento de la Causa Primera. Si todo tiene que tener alguna causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, igual puede ser el mundo que Dios, por lo que no hay validez en ese argumento. Es exactamente de la misma naturaleza que la opinión de aquel indio de que el mundo descansaba sobre un elefante, y el elefante sobre una tortuga; cuando le dijeron: «¿Y la tortuga?», el indio dijo: «¿Y si cambiásemos de tema?». El argumento no es realmente mejor que ése. No hay razón por la cual el mundo no pueda haber nacido sin causa; tampoco, por el contrario, hay razón por la que no haya podido existir siempre. No hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo. (La idea de que las cosas tienen que tener un principio se debe realmente a la pobreza de nuestra imaginación.) Por lo tanto, creo, no necesito perder más tiempo con el argumento de la Causa Primera.

El argumento de la ley natural

Luego hay un argumento muy común derivado de la ley natural. Fue el argumento favorito durante el siglo XVIII, especialmente bajo la influencia de sir Isaac Newton y su cosmogonía. La gente observó cómo los planetas giraban en torno al Sol, de acuerdo con la ley de gravitación, y pensó que Dios había dado un mandato a aquellos planetas para que se moviesen así y que lo hacían por aquella razón. Aquélla era, claro está, una explicación sencilla y conveniente que evitaba el buscar nuevas

explicaciones a la ley de gravitación en la forma un poco más complicada que Einstein ha introducido. Y no me propongo dar una conferencia sobre la ley de gravitación, de acuerdo con la interpretación de Einstein, porque eso también llevaría algún tiempo; sea como fuere, ya no se trata de la ley natural del sistema newtoniano, donde, por alguna razón que nadie podía comprender, la naturaleza actuaba de modo uniforme. Ahora sabemos que muchas cosas que considerábamos como leyes naturales son realmente convencionalismos humanos. Sabemos que incluso en las profundidades más remotas del espacio estelar el metro sigue teniendo cien centímetros. Eso es, sin duda, un hecho muy notable, pero no se le puede llamar una ley natural. Y otras muchas cosas que se han considerado como leyes de la naturaleza son de esa clase. Por el contrario, cuando se tiene algún conocimiento de lo que los átomos hacen realmente, se ve que están menos sometidos a la ley de lo que cree la gente y que las leyes que se formulan no son más que promedios estadísticos producto del azar. Hay, como es sabido, una ley según la cual en los dados sólo se obtiene el seis doble aproximadamente cada treinta y seis veces, y no consideramos eso como la prueba de que la caída de los dados esté regulada por un plan; por el contrario, si el seis doble saliera siempre, pensaríamos que hay un plan. Las leyes de la naturaleza son así en gran parte de los casos. Hay promedios estadísticos que emergen de las leyes del azar; y eso hace que la idea de la ley natural sea mucho menos impresionante de lo que era anteriormente, aparte de eso, que representa el carácter temporal de una ciencia que puede cambiar mañana, la idea de que las leyes naturales implican un legislador se debe a la confusión entre las leyes naturales y las humanas. Las leyes humanas son preceptos que le mandan a uno proceder de una manera determinada, preceptos que pueden obedecerse o no; pero las leyes naturales son una descripción de cómo ocurren realmente las cosas y, como son una mera descripción, no se puede argüir que tiene que haber alguien que les indicó que actuasen así, porque, si arguyéramos tal cosa, nos enfrentaríamos a la pregunta: «¿Por qué Dios hizo esas leyes naturales y no otras?». Si se dice que lo hizo por su propio gusto y sin ninguna razón, se hallará entonces que hay algo que no está sometido a la ley, y por lo tanto el orden de la ley natural se quiebra. Si se dice, como hacen muchos teólogos ortodoxos, que en todas las leyes divinas hay una razón de que sean ésas y no otras —la razón, claro está, de crear el mejor universo posible, aunque al mirarlo uno no pensaría eso jamás—, si hubo alguna razón por la que Dios diese esas leyes, entonces el mismo Dios estaría sometido a la ley y, por lo tanto, no hay ninguna ventaja en presentar a Dios como un intermediario. Realmente, se tiene una ley exterior y anterior a los edictos divinos y Dios no nos sirve porque no es el último que dicta la ley. En resumen, este argumento de la ley natural ya no tiene la fuerza que solía tener. Estoy realizando cronológicamente mi examen de los argumentos. Los argumentos usados en favor de la existencia de Dios cambian de carácter con el

tiempo. Al principio, eran duros argumentos intelectuales que incorporaban ciertas falacias bien definidas. Al llegar a la época moderna, se hicieron menos respetables intelectualmente y estuvieron cada vez más influidos por una especie de vaguedad moralizadora.

El argumento del plan

El paso siguiente nos lleva al argumento del plan. Todos conocen el argumento del plan: todo en el mundo está hecho para que podamos vivir en él, y si el mundo variase un poco, no podríamos vivir. Ese es el argumento del plan. A veces adopta una forma curiosa; por ejemplo, se arguye que los conejos tienen la cola blanca con el fin de que se pueda disparar más fácilmente contra ellos. Es fácil parodiar este argumento. Todos conocemos la observación de Voltaire de que la nariz estaba destinada a sostener las gafas. Esa clase de parodia no ha resultado a la postre tan desacertada como parecía en el siglo XVIII, porque, desde Darwin, entendemos mucho mejor por qué las criaturas vivas se adaptan al medio. No es que el medio fuera adecuado a ellas, sino que ellas se hicieron adecuadas al medio, y ésa es la base de la adaptación. No hay en ello ningún indicio de plan. Cuando se examina el argumento del plan, resulta asombroso que la gente pueda creer que este mundo, con todas las cosas que hay en él, con todos sus defectos, sea lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia han logrado producir en millones de años. Yo realmente no puedo creerlo. ¿Creen que, si tuvieran la omnipotencia y la omnisciencia y millones de años para perfeccionar el mundo, no producirían nada mejor que el Ku Klux Klan o los fascistas? Además, si se aceptan las leyes más comunes de la ciencia, hay que suponer que la vida humana y la vida en general de este planeta desaparecerán a su debido tiempo: es una fase de la decadencia del sistema solar; en una cierta fase de decadencia se tienen las condiciones de temperatura y demás adecuadas al protoplasma, y durante un corto período hay vida en la vida del sistema solar. La Luna es el ejemplo de lo que le va a pasar a la Tierra; se va a convertir en algo muerto, frío y sin vida.

Me dicen que este criterio es deprimente, y la gente te cuenta a veces que si lo creyese no tendría ánimo para seguir viviendo. Eso es una tontería. Nadie se preocupa por lo que va a ocurrir dentro de millones de años. Aunque crean que se están preocupando por ello, en realidad se engañan a sí mismos. Se preocupan por cosas mucho más mundanas, aunque sólo sea una mala digestión; pero nadie es realmente desdichado al pensar lo que le va a ocurrir a este mundo dentro de millones de años. Por lo tanto, aunque sea triste suponer que la vida va a desaparecer —al menos, se

puede pensar así, aunque a veces, cuando contemplo las cosas que hace la gente con su vida, es casi un consuelo—, no lo es bastante para hacer la vida miserable. Sólo hace que la atención se vuelva hacia otras cosas.

Los argumentos morales de la deidad

Ahora damos un paso más en lo que yo llamaré la incursión intelectual que los teístas han hecho en sus argumentaciones, y nos encontramos con los llamados argumentos morales de la existencia de Dios. Saben, claro está, que antiguamente solía haber tres argumentos intelectuales de la existencia de Dios, que fueron suprimidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*; pero no bien había terminado con estos argumentos cuando encontró otro nuevo, un argumento moral, que lo convenció. Era como mucha gente: en materia intelectual era escéptico, pero en materia moral creía implícitamente en las máximas que su madre le había enseñado. Eso ilustra lo que los psicoanalistas tanto acentúan: la fuerza inmensamente mayor que tienen en nosotros las asociaciones primitivas sobre las posteriores.

Kant, como dije, inventó un nuevo argumento moral de la existencia de Dios que, bajo diversas formas, fue extremadamente popular durante el siglo XIX. Tiene toda clase de formas. Una de ellas consiste en afirmar que no habría bien ni mal si Dios no existiera. Por el momento no me importa el que haya o no una diferencia entre el bien y el mal: ésa es otra cuestión. Lo que me importa es que, si se está plenamente convencido de que hay una diferencia entre el bien y el mal, entonces uno se encuentra ante esta disyuntiva: ¿esa diferencia se debe o no al mandato de Dios? Si se debe al mandato de Dios, entonces para Dios no hay diferencia entre el bien y el mal, y ya no tiene significado la afirmación de que Dios es bueno. Si uno está dispuesto a decir, como hacen los teólogos, que Dios es bueno, entonces tiene que decir que el bien y el mal deben tener un significado independiente del mandato de Dios, porque los mandatos de Dios son buenos y no malos independientemente del mero hecho de que El los hiciera. Si se afirma esto último, entonces hay que afirmar también que el bien y el mal no fueron hechos por Dios, sino que son en esencia lógicamente anteriores a Dios. Se puede, claro está, si se quiere, decir que hubo una deidad superior que dio órdenes al Dios que hizo este mundo, o, para seguir el criterio de algunos gnósticos —un criterio que yo he considerado muy plausible—, que, en realidad, el mundo que conocemos fue hecho por el demonio en un momento en que Dios no estaba mirando. Hay mucho que decir sobre esto, y no pienso refutarlo.

El argumento del remedio de la injusticia

Luego hay otra forma muy curiosa de argumento moral que es la siguiente: se dice que la existencia de Dios es necesaria para traer justicia al mundo. En la parte de universo que conocemos hay grandes injusticias, y con frecuencia sufre el bueno, prospera el malo, y apenas se sabe qué es lo más molesto de todo esto; pero si va a haber justicia en el universo en general, hay que suponer una vida futura para compensar la vida en la Tierra. Por lo tanto, dicen que tiene que haber un Dios, y que tiene que haber un cielo y un infierno con el fin de que a la larga haya justicia. Ése es un argumento muy curioso. Si se mirara el asunto desde un punto de vista científico, se diría: «Después de todo, yo sólo conozco este mundo. No conozco el resto del universo, pero, basándome en la ley de probabilidades, puedo decir que este mundo es un buen ejemplo, y que si hay injusticia aquí, lo probable es que también haya injusticia en otras partes». Supongamos que se tiene un cajón de naranjas, y al abrirlo la capa superior resulta mala; uno no dice: «Las de abajo estarán buenas en compensación». Se diría: «Probablemente todas son malas»; y eso es realmente lo que una persona científica diría del universo. Diría: «En este mundo hay gran cantidad de injusticia y esto es una razón para suponer que la justicia no rige el mundo; lo que proporciona argumentos morales contra la deidad, no en su favor». Claro que yo sé que la clase de argumentos intelectuales de que he hablado no son realmente los que mueven a la gente. Lo que realmente hace que la gente crea en Dios no son los argumentos intelectuales. La mayoría de la gente cree en Dios porque le han enseñado a creer desde su infancia, y ésa es la razón principal.

Y me parece que la razón más poderosa e inmediata después de ésta es el deseo de seguridad, la sensación de que hay un hermano mayor que cuidará de uno. Esto desempeña un papel muy importante en provocar en la gente el deseo de creer en Dios.

El carácter de Cristo

Ahora tengo que decir unas cuantas palabras sobre un asunto que creo que no ha sido suficientemente tratado por los racionalistas, y que es la cuestión de si Cristo era el mejor y el más sabio de los hombres. Generalmente, se da por sentado que todos debemos estar de acuerdo en que era así. Yo no lo estoy. Creo que hay muchos puntos en que estoy de acuerdo con Cristo, muchos más que aquéllos en que lo están los cristianos profesos. No sé si podría seguirlo todo el camino, pero iría con Él mucho

más lejos de lo que irían la mayoría de los cristianos profesos. Recuérdese que Él dijo: «No hagáis resistencia al agravio; y si alguno te hiriese en la mejilla derecha, vuelve también la otra». No es un precepto ni un principio nuevos. Lo usaron Lao-Tse y Buda quinientos o seiscientos años antes de Cristo, pero este principio no lo aceptan los cristianos. No dudo de que el actual primer ministro [1], por ejemplo, es un cristiano muy sincero, pero no les aconsejo que vayan a abofetearlo. Creo que descubrirían que él pensaba que el texto tenía un sentido figurado.

Luego, hay otro punto que considero admirable. Se recordará que Cristo dijo: «No juzguéis a los demás si no queréis ser juzgados». No creo que ese principio sea muy popular en los tribunales de los países cristianos. Yo he conocido en mi tiempo muchos jueces que eran cristianos sinceros, y ninguno de ellos creía que actuaba en contra de los principios cristianos haciendo lo que hacía. Luego Cristo dice: «Al que te pide, dale: y no le des la espalda al que pretenda de ti algún préstamo». Ése es un principio muy bueno.

El presidente ha recordado que no estamos aquí para hablar de política, pero no puedo menos que apuntar que las últimas elecciones generales se disputaron en torno a lo deseable que era dar la espalda al que pudiera pedirnos un préstamo, de modo que hay que suponer que los liberales y los conservadores de este país son personas que no están de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, porque, en dicha ocasión, se apartaron definitivamente de ellas.

Luego, hay otra máxima de Cristo que yo considero muy valiosa, pero que no es muy popular entre algunos de nuestros amigos cristianos. Él dijo: «Si quieres ser perfecto, anda y vende cuanto tienes y dáselo a los pobres». Es una máxima excelente, pero, como dije, no, se practica mucho. Considero que todas estas máximas son buenas, aunque un poco difíciles de practicar. Yo no presumo de practicarlas; pero, después de todo, no es lo mismo que si se tratase de un cristiano.

Defectos de las enseñanzas de Cristo

Tras haber admitido la excelencia de estas máximas, llego a ciertos puntos en los cuales no creo que uno pueda ver la superlativa sabiduría ni la superlativa bondad de Cristo, tal como son descritas en los Evangelios; y aquí puedo decir que no se trata de una cuestión histórica. Históricamente, es muy dudoso que Cristo existiera, y, si existió, no sabemos nada acerca de Él, por lo que no me ocupo de la cuestión histórica, que es muy difícil. Me ocupo de Cristo tal como aparece en los Evangelios, aceptando la narración como es, y allí hay cosas que no parecen muy sabias. Una de ellas es que Él pensaba que su segunda venida se produciría, en medio de nubes de

gloria, antes que la muerte de la gente que vivía en aquella época. Hay muchos textos que prueban eso. Dice, por ejemplo: «No acabaréis de pasar por las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre». Luego dice: «En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de morir antes que vean al Hijo del hombre aparecer en el esplendor de su reino»; y hay muchos lugares donde queda muy claro que Él creía que su segundo advenimiento ocurriría durante la vida de muchos que vivían entonces. Tal fue la creencia de sus primeros discípulos, y fue la base de una gran parte de su enseñanza moral. Cuando dijo: «No andéis, pues, acongojados por el día de mañana» y cosas semejantes. Lo hizo en gran parte porque creía que su segunda venida iba a ser muy pronto, y que los asuntos mundanos ordinarios carecían de importancia. En realidad, yo he conocido a algunos cristianos que creían que la segunda venida era inminente. Conocí a un sacerdote que aterraba su congregación diciendo que la segunda venida era de verdad inminente, pero todos quedaron muy aliviados al ver que estaba plantando árboles en su jardín. Los primeros cristianos lo creían realmente, y se abstuvieron de cosas como el plantar árboles en sus jardines, porque recibieron de Cristo la creencia de que la segunda venida era inminente. En lo que a esto respecta, evidentemente, no era tan sabio como han sido otros, y, desde luego, no fue superlativamente sabio.

El problema moral

Luego, se llega a las cuestiones morales. Para mí, hay un defecto muy serio en el carácter moral de Cristo, y es que creía en el infierno. Yo no creo que ninguna persona profundamente humana pueda creer en un castigo eterno. Cristo, tal como lo pintan los Evangelios, sí creía en el castigo eterno, y uno halla repetidamente una furia vengativa contra los que no escuchaban sus sermones, actitud común en los predicadores y que dista mucho de la excelencia superlativa. No se hallaba, por ejemplo, esa actitud en Sócrates. Es amable con la gente que no le escucha; y eso es, a mi entender, más digno de un sabio que la indignación. Probablemente todos recuerdan las cosas que dijo Sócrates al morir y lo que decía generalmente a la gente que no estaba de acuerdo con él.

Se hallará en el Evangelio que Cristo dijo: «¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo será posible que evitéis el ser condenados al fuego del infierno?». Se lo decía a la gente que no escuchaba sus sermones, A mi entender éste no es realmente el mejor tono, y hay muchas cosas como éstas acerca del infierno. Hay, claro está, el conocido texto acerca del pecado contra el Espíritu Santo: «Pero quien hablase contra el Espíritu Santo, despreciando su gracia, no se le perdonará ni en esta vida ni en la

otra». Ese texto ha causado una indecible cantidad de miseria en el mundo, pues las más diversas personas han imaginado que han cometido pecados contra el Espíritu Santo y pensado que no serían perdonadas en este mundo ni en el otro. No creo que ninguna persona un poco misericordiosa ponga en el mundo miedos y terrores de esta clase.

Luego, Cristo dice: «Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles, y quitarán de su reino a todos los escandalosos y a cuantos obran la maldad; y los arrojarán en el horno del fuego: allí será el llanto y el crujir de dientes». Y continúa extendiéndose con los gemidos y el rechinar de dientes. Esto se repite en un versículo tras otro, y el lector se da cuenta de que hay un cierto placer en la contemplación de los gemidos y el rechinar de dientes, pues de lo contrario no se repetiría con tanta frecuencia. Luego, todos ustedes recuerdan, claro está, lo de las ovejas y los cabritos; cómo, en la segunda venida, para separar a las ovejas y a los cabritos dirá a éstos: «Apartaos de mí, malditos: id al fuego eterno». Y continúa: «Y éstos irán al fuego eterno». Luego, dice de nuevo: «Y si es tu mano derecha la que te sirve de escándalo o te incita a pecar, córtala y tírala lejos de ti; pues mejor te está que perezca uno de tus miembros, que no el que vaya todo tu cuerpo al infierno, al fuego que no se extingue jamás». Esto lo repite una y otra vez. Debo declarar que toda esta doctrina, que el fuego del infierno es un castigo del pecado, es una doctrina de crueldad. Es una doctrina que llevó la crueldad al mundo y dio al mundo generaciones de cruel tortura; y el Cristo de los Evangelios, si se le acepta tal como le representan sus cronistas, tiene que ser considerado en parte responsable de eso. Hay otras cosas de menor importancia. Está el ejemplo de los puercos de Gadar, donde ciertamente no fue muy compasivo para los puercos el meter diablos en sus cuerpos y precipitarlos colina abajo hasta el mar. Hay que recordar que Él era omnipotente, y simplemente pudo hacer que los demonios se fueran; pero eligió meterlos en los cuerpos de los cerdos. Luego está la curiosa historia de la higuera, que siempre me ha intrigado. Recuerdan lo que ocurrió con la higuera. «Tuvo hambre. Y como viese a lo lejos una higuera con hojas, encaminóse allá por ver si encontraba en ella alguna cosa: y llegando, nada encontró sino follaje; porque no era aún tiempo de higos; y hablando a la higuera le dijo: “Nunca jamás coma ya nadie fruto de ti”… y Pedro… le dijo: “Maestro, mira cómo la higuera que maldijiste se ha secado”». Ésta es una historia muy curiosa, porque aquella no era la época de los higos, y en realidad no se puede culpar al árbol. Yo no puedo pensar que, ni en virtud ni en sabiduría, Cristo esté tan alto como otros personajes históricos. En estas cosas, pongo por encima de Él a Buda y a Sócrates.

El factor emocional

Como dije antes, no creo que la verdadera razón por la cual la gente acepta la religión tenga nada que ver con la argumentación. Se acepta la religión emocionalmente. Con frecuencia se nos dice que es muy malo atacar la religión porque la religión hace virtuosos a los hombres. Eso dicen; yo no lo he advertido. Conocen, claro está, la parodia de ese argumento en el libro de Samuel Butler, *Erewhon Revisited*. Recordarán que en Erewhon hay un tal Higgs que llega a un país remoto y, después de pasar algún tiempo allí, se escapa en un globo. Veinte años después, vuelve a aquel país y halla una nueva religión, en la que él mismo es adorado bajo el nombre de Niño Sol, que se dice ascendió a los cielos. Ve que se va a celebrar la Fiesta de la Ascensión y que los profesores Hanky y Panky se dicen que nunca han visto a Higgs, y esperan no verlo jamás; pero son los sumos sacerdotes de la religión del Niño Sol. Higgs se indigna y se acerca a ellos y dice: «Voy a descubrir toda esta farsa y a decir al pueblo de Erewhon que fui únicamente yo, Higgs, que subí en un globo». Y le dijeron: «No puede hacer eso, porque toda la moral de este país gira en torno de ese mito, y si supieran que no subió a los cielos se harían malos» y con ello le persuadieron para que se marchase silenciosamente.

Ésa es la idea, que todos seríamos malos si no tuviéramos la religión cristiana. A mí me parece que la gente que la tiene es, en su mayoría, extremadamente mala. Existe este hecho curioso: cuanto más intensa ha sido la religión de cualquier período, y más profunda la creencia dogmática, han sido mayor la crueldad y peores las circunstancias. En las llamadas edades de la fe, cuando los hombres realmente creían en la religión cristiana en toda su integridad hubo la Inquisición con sus torturas; hubo muchas desdichadas mujeres quemadas por brujas; y toda clase de crueldades practicadas en toda clase de gente en nombre de la religión.

Uno halla, al considerar el mundo, que todo el progreso del sentimiento humano, que toda mejora de la ley penal, que todo paso hacia la disminución de la guerra, que todo paso hacia un mejor trato de las razas de color, que toda mitigación de la esclavitud, que todo progreso moral realizado en el mundo, ha sido obstaculizado constantemente por las iglesias organizadas del mundo. Digo deliberadamente que la religión cristiana, tal como está organizada en sus iglesias ha sido, y es aún, la principal enemiga del progreso moral del mundo.

Cómo las iglesias han retardado el progreso

Se puede pensar que voy demasiado lejos cuando digo que aún sigue siendo así. Yo no lo creo. Basta un ejemplo. Serán más indulgentes conmigo si lo menciono. No es un hecho agradable, pero las iglesias le obligan a uno a mencionar hechos que no son

agradables. Supongamos que en el mundo actual una joven sin experiencia se casa con un sifilítico; en tal caso, la Iglesia Católica dice: «Este es un sacramento indisoluble. Hay que estar juntos durante toda la vida». Y la mujer no puede dar ningún paso para no traer al mundo hijos sifilíticos. Eso es lo que dice la Iglesia Católica. Yo digo que ésa es una diabólica crueldad, y nadie cuya compasión natural no haya sido alterada por el dogma, o cuya naturaleza moral no sea absolutamente insensible al sufrimiento, puede mantener que es bueno y conveniente que continúe ese estado de cosas.

Éste no es más que un ejemplo. Hay muchos modos por los cuales, en el momento actual, la Iglesia, por su insistencia en lo que ha decidido en llamar moralidad, inflige a la gente toda clase de sufrimientos inmerecidos e innecesarios. Y claro está, como es sabido, en su mayor parte se opone al progreso y al perfeccionamiento en todos los medios de disminuir el sufrimiento del mundo, porque ha decidido en llamar moralidad a ciertas estrechas reglas de conducta que no tienen nada que ver con la felicidad humana; y cuando se dice que se debe hacer esto o lo otro, porque contribuye a la dicha humana, estima que es algo completamente extraño al asunto. «¿Qué tiene que ver con la moral la felicidad humana? El objeto de la moral no es hacer feliz a la gente».

El miedo, fundamento de la religión

La religión se basa, principalmente, a mi entender, en el miedo. Es en parte el miedo a lo desconocido, y en parte, como dije, el deseo de pensar que se tiene un hermano mayor que va a defenderlo a uno en todas sus cuitas y disputas. El miedo es la base de todo: el miedo de lo misterioso, el miedo de la derrota, el miedo de la muerte. El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano. Se debe a que el miedo es la base de estas dos cosas. En este mundo, podemos ahora comenzar a entender un poco las cosas y a dominarlas un poco con ayuda de la ciencia, que se ha abierto paso frente a la religión cristiana, frente a las iglesias, y frente a la oposición de todos los antiguos preceptos. La ciencia puede ayudarnos a librarnos de ese miedo cobarde en el cual la humanidad ha vivido durante tantas generaciones. La ciencia puede enseñarnos a no buscar ayudas imaginarias, a no inventar aliados celestiales, sino más bien a hacer con nuestros esfuerzos que este mundo sea un lugar habitable, en lugar de ser lo que han hecho de él las iglesias en todos estos siglos.

Lo que debemos hacer

Tenemos que mantenernos de pie y mirar al mundo a la cara: sus cosas buenas, sus cosas malas, sus bellezas y sus fealdades; ver el mundo tal cual es y no tener miedo de él. Conquistarlo mediante la inteligencia y no sólo sometiéndose al terror que emana de él. Todo el concepto de Dios es un concepto derivado del antiguo despotismo oriental. Es un concepto indigno de los hombres libres. Cuando se oye en la iglesia a la gente humillarse y proclamarse miserables pecadores, etc., parece algo despreciable e indigno de seres humanos que se respetan. Debemos mantenemos de pie y mirar al mundo a la cara. Tenemos que hacer el mundo lo mejor posible, y si no es tan bueno como deseamos, después de todo será mejor que lo que esos otros han hecho de él en todos estos siglos. Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y valor; no necesita el pesaroso anhelo del pasado, ni el aherrojamiento de la inteligencia libre mediante las palabras proferidas hace mucho por hombres ignorantes. Necesita un criterio sin temor y una inteligencia libre. Necesita la esperanza del futuro, no el mirar hacia un pasado muerto, que confiamos será superado por el futuro que nuestra inteligencia puede crear.

¿Ha hecho la religión contribuciones útiles a la civilización?

Publicado por primera vez en 1930

Mi opinión acerca de la religión es la de Lucrecio. La considero como una enfermedad nacida del miedo, y como una fuente de indecible miseria para la raza humana. No puedo, sin embargo, negar que ha contribuido en parte a la civilización. Primitivamente ayudó a fijar el calendario, e hizo que los sacerdotes egipcios escribieran la crónica de los eclipses con tal cuidado que con el tiempo pudieron predecirlos. Estoy dispuesto a reconocer estos dos servicios, pero no conozco otros.

La palabra «religión» se emplea hoy muy ligeramente. Algunos, bajo la influencia de un protestantismo extremo, emplean la palabra para denotar las convicciones personales serias con respecto a la moral o a la naturaleza del universo. Este uso de la palabra es completamente antihistórico. La religión es primordialmente un fenómeno social. Las iglesias pueden deber su origen a maestros con fuertes opiniones individuales, pero dichos maestros rara vez han tenido gran influencia en las iglesias que fundaron, mientras que las iglesias han tenido una enorme influencia en las comunidades en que florecieron. Para poner el ejemplo más interesante los miembros de la civilización occidental: las enseñanzas de Cristo, tal como aparecen en los Evangelios, han tenido muy poco que ver con la ética de los cristianos. Lo más importante del cristianismo, desde un punto de vista social e histórico, no es Cristo, sino la Iglesia, y si vamos a juzgar el cristianismo como fuerza social, no debemos buscar nuestro material en los Evangelios. Cristo dijo que debían entregarse los bienes a los pobres, que no se debía luchar, que no había que ir a la iglesia y que el adulterio no debía estar castigado. Ni los católicos ni los protestantes han demostrado ningún fuerte deseo de seguir Sus enseñanzas en este respecto. Algunos de los franciscanos, es cierto, trataron de enseñar la doctrina de la pobreza apostólica, pero el Papa los condenó, y su doctrina fue declarada herética. O, de nuevo, consideremos el texto: «No juzguéis a los demás si no queréis ser juzgados» y preguntémonos la influencia que dicho texto ha tenido sobre la Inquisición y el Ku-Klux-Klan.

Lo que se aplica al cristianismo es igualmente cierto en el budismo. Buda era bondadoso y esclarecido; en su lecho de muerte se reía de sus discípulos porque creían que era inmortal. Pero los sacerdotes budistas —como existen en el Tibet, por ejemplo—, han sido obscurantistas, tiranos y crueles en el más alto grado.

No hay nada accidental en esta diferencia entre la Iglesia y su Fundador. En cuanto la absoluta verdad se supone contenida en los dichos de un cierto hombre, hay un cuerpo de expertos que interpretan lo que dice, y estos expertos infaliblemente

adquieren poder, ya que tienen la clave de la verdad. Como cualquier otra casta privilegiada, emplean el poder en beneficio propio. Sin embargo, son, en un respecto, peores que cualquier otra casta privilegiada, ya que su misión es difundir una verdad invariable, revelada de una vez para siempre en toda su perfección, de forma que se hacen necesariamente contrarios a todo progreso intelectual y moral. La Iglesia combatió a Galileo y a Darwin; en nuestra época combate a Freud. En sus épocas de mayor poder fue más allá en su oposición a la vida intelectual. El papa Gregorio el Grande escribió a un cierto obispo una carta que comenzaba: «Nos ha llegado el informe, que no podemos mencionar sin rubor, de que enseñáis la gramática a ciertos amigos». El obispo fue obligado por la autoridad pontificial a desistir de su maligna labor, y la latinidad no se recuperó hasta el Renacimiento. La religión es perniciosa no sólo intelectual, sino también moralmente. Quiero decir con esto que enseña códigos morales no conducentes a la dicha humana. Cuando, hace unos años, se hizo un plebiscito en Alemania, para ver si las casas reales destronadas podían disfrutar de su patrimonio privado, las Iglesias de Alemania declararon oficialmente que sería contrario a las enseñanzas del cristianismo el privarlas de él. Las Iglesias, como es sabido, se opusieron a la abolición de la esclavitud, mientras se atrevieron, y con unas pocas y sonadas excepciones, se oponen en la actualidad a todo movimiento hacia la justicia económica. El Papa ha condenado oficialmente el socialismo.

El cristianismo y el sexo

La peor actitud de la religión cristiana, sin embargo, es la que tiene con respecto al sexo; es una actitud tan morbosa y antinatural que sólo se la puede comprender cuando se la relaciona con la enfermedad del mundo civilizado en el momento en que decaía el Imperio Romano. A veces oímos hablar de que el cristianismo ha mejorado la condición de las mujeres. Ésta es una de las mayores perversiones de la historia que es posible realizar. Las mujeres no pueden disfrutar una posición tolerable en la sociedad donde se considera de la mayor importancia que no infrinjan un código moral muy rígido. Los monjes han mirado siempre a la mujer como la tentadora; la han considerado como la inspiradora de deseos impuros. La enseñanza de la Iglesia ha sido, y sigue siendo, que la virginidad es lo mejor, pero que, para los que hallan esto imposible, está permitido el matrimonio: «pues más vale casarse que abrasarse», como dice San Pablo brutalmente. Haciendo indisoluble el matrimonio y eliminando todo el conocimiento del *ars amandi*, la Iglesia hizo cuanto pudo para lograr que la única forma de sexualismo permitido supusiera poco placer y mucho dolor. La oposición al control de la natalidad obedece, en realidad, al mismo motivo: si una

mujer tiene un hijo por año hasta que muere agotada, no va a tener gran placer en su matrimonio; por lo tanto hay que combatir el control de la natalidad.

El concepto del pecado unido a la ética cristiana causa un enorme daño, ya que da a la gente una salida a su sadismo que considera legítima e incluso noble. Tómese, por ejemplo la cuestión de la prevención de la sífilis. Sabido es que, si se toman precauciones por adelantado, el peligro de contraer la enfermedad es muy pequeño. Sin embargo, los cristianos se oponen a la difusión del conocimiento de este hecho, ya que mantienen que los pecadores deben ser castigados. Mantienen esto hasta tal punto que están dispuestos a que el castigo se extienda a las esposas y los hijos de los pecadores. En la actualidad, hay en el mundo muchos miles de niños que padecen sífilis congénita y que no deberían haber nacido, de no haber sido por el deseo de los cristianos de ver castigados a los pecadores. No puedo entender cómo las doctrinas conducentes a esta diabólica crueldad se pueden considerar como beneficiosas para la moral.

No sólo con respecto al proceder sexual, sino también con respecto al conocimiento de los temas sexuales, la actitud de los cristianos es peligrosa para el bien humano. Toda persona que se ha molestado en estudiar la cuestión sin prejuicios sabe que la ignorancia artificial acerca de los temas sexuales que los cristianos ortodoxos tratan de inculcar a los jóvenes es extremadamente peligrosa para la salud física y mental, y causa en los que se informen mediante conversaciones «indecentes», como hacen la mayoría de los niños, la actitud de que el sexo es en sí indecente y ridículo. No creo que haya quien pueda defender que el conocimiento es indeseable en forma alguna. Yo no pondría barreras a la adquisición de conocimiento por nadie, de ninguna edad. Pero en el caso particular del conocimiento del sexo, hay argumentos de mucho más peso en su favor que en el caso de la mayoría de los demás conocimientos. Una persona probablemente actúa con menos prudencia cuando es ignorante que cuando está instruida, y es absurdo dar a los jóvenes una sensación de pecado porque tengan una curiosidad natural acerca de un asunto importante. A todos los muchachos les interesan los trenes. Supongamos que se les dice que el interés por los trenes es malo; supongamos que se les venden los ojos siempre que están en un tren o en una estación de ferrocarril; supongamos que nunca se permite que la palabra «tren» se mencione en presencia suya, y se mantenga un misterio impenetrable en cuanto a los medios por los cuales se les transporta de un lugar a otro. El resultado no sería hacer que cesase el interés por los trenes; por el contrario, los muchachos se interesarían más por ellos, pero tendrían una morbosa sensación de pecado, porque este interés se les ha presentado como indecente. Todo muchacho con inteligencia activa, puede, por este medio, convertirse en un neurasténico. Esto es precisamente lo que se hace en materia de sexo; pero, como el sexo es más interesante que los trenes, los resultados son aun peores. Casi todo adulto

de una comunidad cristiana tiene una enfermedad nerviosa como resultado del tabú en el conocimiento del sexo cuando era muchacho. Y este sentimiento de pecado, implantado artificialmente, es una de las causas de la crueldad, timidez y estupidez en las etapas posteriores de la vida. No hay motivo racional de ninguna clase para impedir que un niño se entere de un asunto que le interesa, ya sea sexual o de otra clase. Y no tendremos jamás una población sana hasta que este hecho haya sido reconocido en la primera educación, cosa imposible mientras las Iglesias dominen la política educacional.

Dejando de lado estas objeciones relativamente detalladas, es evidente que las doctrinas fundamentales del cristianismo exigen una gran cantidad de perversión ética antes de ser aceptadas. El mundo, según se nos dice, fue creado por un Dios que es a la vez bueno y omnipotente. Antes de crear el mundo, previó todo el dolor y la miseria que iba a contener; por lo tanto, es responsable de ellos. Es inútil argüir que el dolor del mundo se debe al pecado. En primer lugar eso no es cierto; el pecado no produce el desbordamiento de los ríos ni las erupciones de los volcanes. Pero aunque esto fuera verdad, no serviría de nada. Si yo fuera a engendrar un hijo sabiendo que iba a ser un maniático homicida, sería responsable de sus crímenes. Si Dios sabía de antemano los crímenes que el hombre iba a cometer, era claramente responsable de todas las consecuencias de esos pecados cuando decidió crear al hombre. El argumento cristiano usual es que el sufrimiento del mundo es una purificación del pecado, y, por lo tanto, una cosa buena. Este argumento es, claro está, sólo una racionalización del sadismo; pero en todo caso es un argumento pobre. Yo invitaría a cualquier cristiano a que me acompañase a la sala de niños de un hospital, a que presenciase los sufrimientos que se padecen allí, y luego a insistir en la afirmación de que esos niños están tan moralmente abandonados que merecen lo que sufren. Con el fin de afirmar esto, un hombre tiene que destruir en él todo sentimiento de piedad y compasión. Tiene, en resumen, que hacerse tan cruel como el Dios en quien cree. Ningún hombre que crea que los sufrimientos de este mundo son por nuestro bien, puede mantener intactos sus valores éticos, ya que siempre está tratando de hallar excusas para el dolor y la miseria.

Las objeciones a la religión

Las objeciones a la religión son de dos clases, intelectuales y morales. La objeción intelectual consiste en que no hay razón para suponer que hay alguna religión verdadera; la objeción moral es que los preceptos religiosos datan de una época en que los hombres eran más crueles de lo que son ahora y, por lo tanto, tienden a

perpetuar inhumanidades que la conciencia moral de la época habría superado de no ser por la religión.

Mencionaremos primero la objeción intelectual; hay una cierta tendencia en nuestra época práctica a considerar que no tiene mucha importancia que la enseñanza religiosa sea verdadera o no, ya que la cuestión es que tenga utilidad. Sin embargo, una cuestión no puede decidirse sin la otra. Si creemos en la religión cristiana, nuestras nociones de lo que es bueno serán diferentes de lo que serían si no creyésemos en ella. Por lo tanto, para los cristianos, los efectos del cristianismo pueden parecer buenos, mientras que para los incrédulos pueden parecer malos. Además, la actitud de que debemos creer en tal o cual proposición, independientemente de la cuestión de que haya pruebas en favor suyo, es una actitud que produce hostilidad a la prueba y hace que cerremos nuestra mente a todo hecho que no esté de acuerdo con nuestros prejuicios.

Una cierta clase de sinceridad científica es una cualidad muy importante y ésta rara vez puede existir en un hombre que imagina que hay cosas en las que tiene el deber de creer. Por lo tanto, no podemos decidir realmente si la religión es verdadera. Para los cristianos, mahometanos y judíos, la cuestión fundamental de la verdad religiosa es la existencia de Dios. En los días en que la religión triunfaba en el mundo, la palabra «Dios» tenía un significado perfectamente definido; pero como resultado de los ataques de los racionalistas, la palabra ha ido empalideciendo, hasta ser difícil ver lo que la gente quiere decir cuando afirma que cree en Dios. Mencionaremos a este respecto la definición de Matthew Arnold: «Un poder fuera de nosotros que crea la virtud». Quizás podamos hacer esto aun más vago, y preguntarnos si tenemos alguna prueba del propósito del universo, aparte de los propósitos de los seres vivos de la superficie del planeta.

El argumento usual de los religiosos acerca de este tema es, en líneas generales, el siguiente: «Yo y mis amigos somos personas de asombrosa virtud e inteligencia. Es inconcebible que tanta virtud e inteligencia sean producto del azar. Por lo tanto, tiene que haber alguien, por lo menos tan inteligente y virtuoso como nosotros, que puso en marcha la maquinaria cósmica con el fin de crearnos». Siento decir que no encuentro este argumento tan impresionante como es para los que lo emplean. El universo es vasto; pero, si vamos a creer a Eddington, probablemente no hay en el universo seres tan inteligentes como los hombres. Si se considera la cantidad total de materia en el mundo y la comparamos con la cantidad que forma los cuerpos de los seres inteligentes, se verá que esta última es una proporción infinitesimal en relación con la primera. Por consiguiente, aun cuando es enormemente improbable que la ley del azar produzca un organismo capaz de inteligencia mediante la casual selección de los átomos, es sin embargo probable que haya en el universo el muy pequeño número de tales organismos que hallamos en realidad. Además, considerados como la

culminación de un proceso tan vasto, no me parece que seamos lo suficientemente maravillosos. Claro que hay muchos sacerdotes más maravillosos que yo, y que me es imposible apreciar méritos que de tal manera transcienden de los míos. Sin embargo, incluso haciendo estas concesiones, no puedo menos de pensar que la omnipotencia operando a través de toda una eternidad ha tenido que producir algo mejor. Y luego tenemos que reflexionar que incluso este resultado es sólo transitorio. La Tierra no va a ser siempre habitable; la raza humana se acabará, y si el proceso cósmico va a justificarse en adelante, tendrá que hacerlo en otra parte que no sea la superficie del planeta. E incluso aunque esto ocurriese, tiene que terminar tarde o temprano. La segunda ley de la termodinámica no permite dudar de que el universo se está agotando y que, últimamente, no será posible en ninguna parte nada del menor interés. Claro está que podemos decir que cuando llegue ese tiempo, Dios dará nuevamente cuerda a la maquinaria; pero si lo decimos, basamos nuestra afirmación en la fe, no en ninguna prueba científica. En cuanto a la prueba científica, el universo ha llegado lentamente a un lamentable resultado en esta Tierra, y va a llegar, en etapas aun más lamentables, a una condición de muerte universal. Si esto se interpreta como prueba de propósito, sólo puedo decir que ese propósito no me agrada. No veo ninguna razón, por lo tanto, para creer en ningún Dios, por vago y atenuado que sea. Dejo de lado los viejos argumentos metafísicos, ya que los apologistas religiosos también lo han hecho.

El alma y la inmortalidad

El énfasis cristiano acerca del alma individual ha tenido una profunda influencia sobre la ética de las comunidades cristianas. Es una doctrina fundamentalmente afín a la de los estoicos, nacida, como la de ellos, en comunidades que no podían tener ya esperanzas políticas. El impulso natural de la persona vigorosa y decente es tratar de hacer el bien, pero si se ve privada de todo poder político y de toda oportunidad de influir en los acontecimientos, se verá desviada de su curso natural, y decidirá que lo importante es ser bueno. Eso es lo que les ocurrió a los primeros cristianos; ha conducido a un concepto de santidad personal como algo completamente independiente de la acción benéfica, ya que la santidad tenía que ser algo que podía ser logrado por personas impotentes en la acción. Por lo tanto, la virtud social llegó a estar excluida de la ética cristiana. Hasta hoy los cristianos convencionales piensan que un adúltero es peor que un político que acepta sobornos, aunque este último probablemente hace un mal mil veces mayor. El concepto medieval de la virtud, como se ve en sus cuadros, era algo ligero, débil y sentimental. El hombre más

virtuoso era el hombre que se retiraba del mundo; los únicos hombres de acción que se consideraban santos eran los que gastaban la vida y la sustancia de sus súbditos combatiendo a los turcos, como San Luis. La Iglesia no consideraría jamás santo a un hombre porque reformase las finanzas, la ley criminal o la judicial. Tales contribuciones al bienestar humano se considerarían como carentes de importancia. Yo no creo que haya un solo santo en todo el calendario cuya santidad se deba a obras de utilidad pública. Con esta separación entre la persona social y moral hubo una, creciente separación entre el cuerpo y el alma, que ha sobrevivido en la metafísica cristiana y en los sistemas derivados de Descartes. Puede decirse, hablando en sentido general, que el cuerpo representa la parte social y pública de un hombre, mientras que el alma representa la parte privada. Al poner de relieve el alma, la ética cristiana se ha hecho completamente individualista. Creo, que es claro que el resultado neto de todos estos siglos de cristianismo ha sido hacer a los hombres más egoístas, más encerrados en sí mismos, de lo que eran naturalmente; pues los impulsos que naturalmente sacan a un hombre fuera de los muros de su ego son los del sexo, la paternidad y el patriotismo o instinto de rebaño. La Iglesia ha hecho todo lo posible para degradar el sexo; los afectos familiares fueron vituperados por el mismo Cristo y por la mayoría de sus discípulos; y el patriotismo carecía de lugar entre las poblaciones sometidas al Imperio Romano. La polémica contra la familia en los Evangelios es un asunto que no ha recibido la atención merecida. La Iglesia trata a la Madre de Cristo con reverencia, pero Él no muestra esta actitud: «¿Mujer, qué nos va a mí y a ti?» (San Juan, II: 4.) Éste es su modo de hablarle. También dice que ha venido para separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de la suegra; y «quien ama al padre o a la madre más que a mí, no merece ser mío». (San Mateo, X: 35-7). Todo esto significa la ruptura del vínculo biológico familiar por causa del credo, una actitud que tiene mucho que ver con la intolerancia que se extendió por el mundo con el advenimiento del cristianismo.

Este individualismo culminó en la doctrina de la inmortalidad del alma individual, que estaba destinada a disfrutar dicha o pena eternas, según las circunstancias. Las circunstancias de que ello dependía eran algo curiosas. Por ejemplo, si se moría inmediatamente después que un sacerdote hubiera rociado agua sobre uno tras pronunciar ciertas palabras, se heredaba la dicha eterna; pero, si después de una vida larga y virtuosa, uno moría herido por un rayo en el momento en que blasfemaba porque se había roto el cordón de una bota, se heredaba un eterno tormento. No digo que el moderno cristiano protestante crea esto, ni siquiera quizás el moderno cristiano católico adecuadamente instruido en teología; pero lo que afirmo es que esta es la doctrina ortodoxa creída firmemente hasta hace poco. Los españoles en México y Perú solían bautizar a los niños indios y luego estrellarles los sesos: así se aseguraban de que aquellos niños se iban al Cielo. Ningún cristiano ortodoxo

puede hallar ninguna razón lógica para condenar su acción, aunque en la actualidad todos lo hacen. En mil modos la doctrina de la inmortalidad personal en la forma cristiana ha tenido efectos desastrosos sobre la moral, y la separación metafísica de alma y cuerpo ha tenido efectos desastrosos sobre la filosofía.

Fuentes de intolerancia

La intolerancia que se extendió por el mundo con el advenimiento del cristianismo es uno de los aspectos más curiosos, debido, a mí entender, a la creencia judía en la virtud y en la exclusiva realidad del Dios judío. No sé la razón por la cual los judíos debían tener esas peculiaridades. Parecen haberse desarrollado durante el cautiverio, como una reacción contra la tentativa de absorción por los pueblos extraños. Sea como fuere, los judíos, y más especialmente los profetas, pusieron de relieve la virtud personal, y que es malo tolerar cualquier religión, excepto una. Estas dos ideas han tenido un efecto extraordinariamente desastroso sobre la historia occidental. La Iglesia ha destacado la persecución de los cristianos por el Estado Romano antes de Constantino. Sin embargo, esta persecución fue ligera, intermitente y totalmente política. En toda época, desde la de Constantino a fines del siglo XVII, los cristianos fueron mucho más perseguidos por otros cristianos de lo que fueron por los emperadores romanos. Antes del cristianismo, esta actitud de persecución era desconocida en el viejo mundo, excepto entre los judíos. Sí se lee, por ejemplo, a Heródoto, se halla un relato tolerante de las costumbres de las naciones extranjeras que visitó. A veces, es cierto, le escandalizaba una costumbre particularmente bárbara, pero en general, es hospitalario con los dioses y las costumbres extrañas. No siente el anhelo de probar que la gente que llama a Zeus por otro nombre sufrirá perdición eterna, y debe dársele muerte a fin de que su castigo comience lo antes posible. Esta actitud ha sido reservada a los cristianos. Es cierto que el cristiano moderno es menos severo, pero ello no se debe al cristianismo; se debe a las generaciones de librepensadores que, desde el Renacimiento hasta el día de hoy, han avergonzado a los cristianos de muchas de sus creencias tradicionales. Es divertido oír al moderno cristiano decir lo suave y racionalista que es realmente el cristianismo, ignorando el hecho de que toda su suavidad y racionalismo se debe a las enseñanzas de los hombres que en su tiempo fueron perseguidos por los cristianos ortodoxos. Hoy nadie cree que el mundo fue creado en el año 4004 a. de J. C., pero no hace mucho el escepticismo acerca de ese punto se consideraba un crimen abominable. Mi tatarabuelo, después de observar la profundidad de la lava de las laderas del Etna, llegó a la conclusión de que el mundo tenía que ser más viejo de lo que suponían los

ortodoxos, y publicó su opinión en un libro. Por este crimen fue lanzado al ostracismo. Si se hubiera tratado de un hombre de posición más humilde, su castigo habría sido indudablemente más severo. No es ningún mérito de los ortodoxos que no crean ahora en los absurdos en que se creía hace 150 años. La mutilación gradual de la doctrina cristiana ha sido realizada a pesar de su vigorosísima resistencia, y sólo como resultado de los ataques de los librepensadores.

La doctrina del libre albedrío

La actitud de los cristianos sobre el tema de la ley natural ha sido curiosamente vacilante e incierta. Había, por un lado, la doctrina del libre albedrío, en la cual creía la mayoría de los cristianos; y esta doctrina exigía que los actos de los seres humanos, por lo menos, no estuvieran sujetos a la ley natural. Había, por otro lado, especialmente en los siglos XVIII y XIX, una creencia en Dios como el Legislador y en la ley natural como una de las pruebas principales de la existencia de un Creador. En los tiempos recientes, la objeción al reino de la ley en interés del libre albedrío ha comenzado a sentirse con más fuerza que la creencia en la ley natural como prueba de un Legislador. Los materialistas usaron las leyes de la física para mostrar, o tratar de mostrar, que los movimientos del cuerpo humano están determinados mecánicamente, y que, en consecuencia todo lo que decimos y todo cambio de posición que efectuamos, cae fuera de la esfera de todo posible libre albedrío. Si esto es así, lo que queda entregado a nuestra voluntad es de escaso valor. Si, cuando un hombre escribe un poema o comete un crimen, los movimientos corporales que suponen su acto son sólo el resultado de causas físicas, sería absurdo levantarle una estatua en un caso, y ahorcarle en el otro. En ciertos sistemas metafísicos hay una región del pensamiento puro en la cual la voluntad es libre; pero, como puede ser comunicada a los otros sólo mediante el movimiento físico, el reino de la libertad no podría ser jamás el sujeto de la comunicación y no tendría nunca importancia social.

Luego, también, la evolución ha tenido una influencia considerable en los cristianos que la han aceptado. Han visto que no se puede hacer demandas en favor del hombre totalmente diferentes de las que se hacen en favor de otras formas de vida. Por lo tanto, con el fin de salvaguardar el libre albedrío en el hombre, se han opuesto a toda tentativa de explicar el proceder de la materia viva en los términos de leyes físicas y químicas. La posición de Descartes, referente a que todos los animales inferiores son autómatas, ya no disfruta del favor de los teólogos liberales. La doctrina de la continuidad les hace dar un paso más allá y mantener que incluso lo que se llama materia muerta no está rígidamente gobernada en su proceder por leyes

inalterables. Parecen haber pasado por alto el hecho de que, si se aboliese el reino de la ley, se aboliría también la posibilidad de los milagros, ya que los milagros son actos de Dios que contravienen las leyes que gobiernan los fenómenos ordinarios. Sin embargo, puedo imaginar al moderno teólogo liberal manteniendo con un aire de profundidad que toda la creación es milagrosa, de modo que no necesita asirse a ciertos hechos como prueba de la divina intervención.

Bajo la influencia de esta reacción contra la ley natural, algunos apologistas cristianos se han valido de las últimas doctrinas del átomo, que tienden a mostrar que las leyes físicas en las cuales habíamos creído hasta ahora tienen sólo una verdad relativa y aproximada al aplicarse a grandes números de átomos, mientras que el electrón individual procede como le agrada. Mi creencia es que esta es una fase temporal, y que los físicos descubrirán con el tiempo las leyes que gobiernan los fenómenos minúsculos, aunque estas leyes varíen mucho de las de la física tradicional. Sea como fuere, merece la pena observar que las doctrinas modernas con respecto a los fenómenos menudos no tienen influencia sobre nada que tenga importancia práctica. Los movimientos visibles, y en realidad, todos los movimientos que constituyen alguna diferencia para alguien, suponen tal cantidad de átomos que entran dentro del alcance de las viejas leyes. Para escribir un poema o cometer un asesinato (volviendo a la anterior ilustración) es necesario mover una masa apreciable de tinta o plomo. Los electrones que componen la tinta pueden bailar libremente en torno de su saloncito de baile, pero el salón de baile en general se mueve de acuerdo con las leyes de la física, y sólo esto es lo que concierne al poeta y a su editor. Por lo tanto, las doctrinas modernas no tienen influencia apreciable sobre ninguno de los problemas de interés humano que preocupan al teólogo. Por consiguiente, la cuestión del libre albedrío sigue como antes. Se piense acerca de ella lo que se quiera como materia metafísica, es evidente que nadie cree en ella en la práctica. Todo el mundo ha creído que es posible educar el carácter; todo el mundo sabe que el alcohol o el opio tienen un cierto efecto sobre la conducta. El apóstol del libre albedrío mantiene que un hombre puede siempre evitar el emborracharse, pero no mantiene que, cuando está borracho, hable con la misma claridad que cuando esté sereno. Y todos los que han tenido que tratar con niños saben que una dieta adecuada sirve más para hacerlos virtuosos que el sermón más elocuente del mundo. El único efecto de la doctrina del libre albedrío en la práctica es impedir que la gente siga hasta su conclusión racional dicho conocimiento de sentido común. Cuando un hombre actúa de forma que nos molesta, queremos pensar que es malo, y nos negamos a hacer frente al hecho de que su conducta molesta es un resultado de causas antecedentes que, si se las sigue lo bastante, le llevan a uno más allá del nacimiento de dicho individuo, y por lo tanto a cosas de las cuales no es responsable en forma alguna.

Ningún hombre trata un auto tan neciamente como trate a otro ser humano.

Cuando el auto no marcha, no atribuye al pecado su conducta molesta; no dice: «Eres un auto malvado, y no te daré nafta hasta que marches». Trata de averiguar qué es lo que ocurre para solucionarlo. Un trato análogo a los seres humanos es, sin embargo, considerado contrario a las verdades de nuestra santa religión. Y esto se aplica incluso al trato de los niños. Muchos niños tienen malas costumbres que se perpetúan mediante el castigo, pero que pasarían probablemente si no se les concediera atención. Sin embargo, las ayas, con muy raras excepciones, consideran justo castigar, aunque con ello corren el riesgo de producir locura. Cuando se ha producido la locura, se ha citado en los tribunales como una prueba de lo dañino de la costumbre, no del castigo. (Aludo a un reciente proceso por obscenidad en el Estado de Nueva York.)

Las reformas de la educación se han producido en gran parte mediante el estudio de los locos y débiles mentales, porque no se les ha considerado moralmente responsables de sus fracasos y por lo tanto se les ha tratado más científicamente que a los niños normales. Hasta hace muy poco se sostenía que, si un niño no aprendía las lecciones, la cura adecuada era la paliza o el encierro. Este criterio casi no se aplica ya en los niños, pero sobrevive en la ley penal. Es evidente que el hombre propenso al crimen tiene que ser detenido, pero lo mismo sucede con el hombre hidrófobo que quiere morder a la gente, aunque nadie le considera moralmente responsable. Un hombre que tiene una enfermedad infecciosa tiene que ser aislado hasta que se cure, aunque nadie le considera malvado. Lo mismo debe hacerse con el hombre que tiene la propensión de cometer falsificaciones; pero no debe haber más idea de la culpa en un caso que en otro. Y esto es sólo sentido común, aunque es una forma de sentido común a la cual se oponen la ética y la metafísica cristianas.

Para juzgar la influencia moral de cualquier institución sobre una comunidad, tenemos que considerar la clase de impulso que representa la institución, y el grado en que la institución aumenta la eficacia del impulso en dicha comunidad. A veces el impulso es obvio, otras veces está más oculto. Un club alpino, por ejemplo, obviamente representa el impulso de la aventura, y una sociedad cultural el impulso hacia el conocimiento. La familia, como institución, representa los celos y el sentimiento paternal; un club de fútbol o un partido político representan el impulso hacia el juego competitivo; pero las dos mayores instituciones sociales —a saber, la Iglesia y el Estado— tienen motivaciones psicológicas más complejas. El fin primordial del Estado es claramente la seguridad contra los criminales internos y los enemigos externos. Tiene su raíz en la tendencia infantil de agruparse cuando se tiene miedo, y el buscar a un adulto para que les dé una sensación de seguridad. La Iglesia tiene orígenes más complejos. Indudablemente, la fuente más importante de la religión es el miedo; esto se puede ver hasta el día de hoy, ya que cualquier cosa que despierta alarma suele volver hacia Dios los pensamientos de la gente. La guerra, la

peste y el naufragio tienden a hacer religiosa a la gente. Sin embargo, la religión tiene otras motivaciones aparte del terror; apela especialmente a la propia estimación humana. Si el cristianismo es verdadero, la humanidad no está compuesta de lamentables gusanos como parece; el hombre interesa al Creador del universo, que se molesta en complacerse cuando el hombre se porta bien y en enojarse cuando se porta mal. Esto es un cumplido importante. No se nos ocurriría estudiar un hormiguero para averiguar cuál de ellas no cumple con su deber formicular, y desde luego no se nos ocurriría sacar a las hormigas remisas y echarlas al fuego. Si Dios hace eso con nosotros, es un cumplido a nuestra importancia; y es un cumplido aun más importante el que conceda a los buenos una dicha eterna. Luego, hay la idea relativamente moderna de que la evolución cósmica está destinada a producir los resultados que llamamos bien, es decir, los resultados que nos dan placer. Nuevamente aquí es halagador el suponer que el universo está presidido por un Ser que comparte nuestros gustos y prejuicios.

La idea de la virtud

El tercer impulso psicológico que representa la religión es el que ha llevado al concepto de la virtud. Me doy cuenta de que muchos librepensadores tratan este concepto con gran respeto, y sostienen que debe conservarse a pesar de la decadencia de la religión dogmática. No estoy de acuerdo con ellos en este punto. El análisis psicológico de la idea de la virtud demuestra, a mi entender, que tiene su raíz en pasiones indeseables, y no debe ser fortalecido por el *imprimatur* de la razón. La virtud y el vicio tienen que ser tomados juntos; es imposible destacar la una, sin destacar el otro. Ahora, ¿qué es el «vicio» en la práctica? En la práctica es una clase de conducta que disgusta al rebaño. Llamándola vicio y elaborando un complicado sistema ético en torno de este concepto, el rebaño se justifica al castigar a los objetos de su disgusto, mientras que, ya que el rebaño es virtuoso por definición, pone de relieve su propia estimación en el preciso momento en que libera sus impulsos de crueldad. Ésta es la psicología del linchamiento, y de los demás modos en que se castiga a los criminales. La esencia del concepto de virtud reside, por lo tanto, en proporcionar una salida al sadismo, disfrazando de justicia la crueldad.

Pero, se dirá, la reseña que se ha dado de la virtud es totalmente inaplicable a los profetas hebreos que, después de todo, como se ha mostrado, inventaron la idea. Hay verdad en esto: la virtud en boca de los profetas hebreos significaba lo aprobado por ellos y Jehová. Uno halla la misma actitud expresada en los Hechos de los Apóstoles, donde los Apóstoles comienzan una declaración con las palabras: «Y es que ha

parecido al Espíritu Santo, y a nosotros» (Hechos, XV: 28). Esta clase de certidumbre individual en cuanto a los gustos y opiniones de Dios no puede, sin embargo, ser la base de ninguna institución. Ésta ha sido siempre la dificultad con que ha tenido que enfrentarse el protestantismo: un profeta nuevo podía mantener que su revelación era más auténtica que las de sus predecesores, y no había nada en el criterio general del protestantismo que demostrase que su pretensión carecía de validez. Por consiguiente, el protestantismo se dividió en innumerables sectas, que se debilitaron entre sí; y hay razón para suponer que dentro de cien años el catolicismo será el único representante eficaz de la fe cristiana. En la Iglesia Católica, la inspiración, tal como la disfrutaron los profetas, tiene su lugar; pero se reconoce que los fenómenos que parecen una inspiración divina genuina pueden ser inspirados por el Demonio, y que la Iglesia tiene la misión de discriminar, como la del entendido en pintura es distinguir un Leonardo genuino de una falsificación. De esta manera, la revelación quedó institucionalizada. La virtud es lo que la Iglesia aprueba, y el vicio lo que reprueba. Así, la parte eficaz del concepto de virtud es una justificación de la antipatía del rebaño.

Parecería, por lo tanto, que los tres impulsos humanos que representa la religión son el miedo, la vanidad y el odio. El propósito de la religión, podría decirse, es dar una cierta respetabilidad a estas pasiones, con tal de que vayan por ciertos canales. Como estas tres pasiones constituyen en general la miseria humana, la religión es una fuerza del mal, ya que permite a los hombres entregarse a estas pasiones sin restricciones, mientras que, de no ser por la sanción de la Iglesia, podrían tratar de dominarlas en cierto grado.

En este punto, imagino una objeción, que no es probable que me hagan la mayoría de los creyentes ortodoxos, pero que, sin embargo, merece la pena de ser examinada. El odio y el miedo, puede decirse, son características humanas esenciales; la humanidad los ha sentido siempre y siempre los sentirá. Lo mejor que se puede hacer, se me puede decir, es canalizarlos, para que sean menos dañinos. Un teólogo cristiano podría decir que la Iglesia los trata como al impulso sexual que deplora. Trata de hacer inocua la concupiscencia confinándola dentro de los límites del matrimonio. Así, puede decirse, si la humanidad tiene inevitablemente que sentir odio, es mejor dirigir ese odio contra los que son realmente dañinos, y esto es lo que la Iglesia hace mediante su concepto de virtud.

Esto tiene dos respuestas, una relativamente superficial; la otra que va a la raíz del asunto. La respuesta superficial es que el concepto de virtud de la Iglesia no es el mejor posible; la respuesta fundamental es que el miedo y el odio pueden, con nuestro conocimiento psicológico presente y nuestra presente técnica industrial, ser totalmente eliminados de la vida humana.

Vamos a tratar el primer punto. El concepto de virtud de la Iglesia es socialmente

indeseable en diversos aspectos; el primero y principal por su menosprecio de la inteligencia y de la ciencia. Este defecto es heredado de los Evangelios. Cristo nos dice que nos hagamos como niños, pero los niños no pueden entender el cálculo diferencial, los principios monetarios, o los métodos modernos de combatir la enfermedad. El adquirir tales conocimientos no forma parte de nuestro deber, según la Iglesia. La Iglesia ya no sostiene que el conocimiento es en sí pecaminoso, aunque lo hizo en sus épocas de esplendor; pero la adquisición de conocimiento, aun no siendo pecaminosa, es peligrosa, ya que puede llevar al orgullo del intelecto y por lo tanto a poner en tela de juicio el dogma cristiano. Tómese, por ejemplo, dos hombres, uno de los cuales ha acabado con la fiebre amarilla en una gran región tropical, pero durante sus trabajos ha tenido relaciones ocasionales con mujeres, fuera del matrimonio; mientras que el otro ha sido perezoso e inútil, engendrando un hijo cada año hasta que su mujer ha muerto agotada, y cuidando tan poco de sus hijos, que la mitad de ellos murió de causas evitables, pero que no ha tenido jamás amores ilícitos. Todo buen cristiano tiene que mantener que el segundo de estos hombres es más virtuoso que el primero. Tal actitud es, claro está, supersticiosa y totalmente contraria a la razón. Pero parte de este absurdo es inevitable si se considera que evitar el pecado es más importante que el mérito positivo, y si no se reconoce la importancia del conocimiento como ayuda para una vida útil. La segunda y más fundamental objeción a la utilización del miedo y el odio del modo practicado por la Iglesia es que estas emociones pueden ser eliminadas casi totalmente de la naturaleza humana mediante las reformas educacionales, económicas y políticas. Las reformas educaciones tienen que ser la base, ya que los hombres que sienten miedo y odio admirarán estas emociones y desearán perpetuarlas, aunque esta admiración y este deseo sean probablemente inconscientes, como en el cristiano ordinario. Una educación destinada a eliminar el miedo no es difícil de crear. Sólo se necesita tratar amablemente al niño, colocarle en un medio donde la iniciativa sea posible sin resultados desastrosos, y librarle del contacto con adultos que tienen miedos irracionales, ya sea de la oscuridad, de los ratones o de la revolución social. Tampoco se debe castigar excesivamente a un niño, mimarlo mucho o hacerle reproches excesivos. El librar del odio a un niño es un asunto más complicado. Las situaciones que despiertan envidia tienen que ser cuidadosamente evitadas mediante una justicia escrupulosa y exacta entre niños diferentes. Un niño tiene que sentirse el objeto del cariño por parte de algunos de los adultos con quienes trata, y no debe ser frustrado en sus actividades y curiosidades naturales, excepto cuando su vida o su salud corran peligro. En particular, no tiene que haber tabú sobre el conocimiento del sexo, o sobre la conversación acerca de materias que la gente convencional considera indecentes. Si estos sencillos preceptos se observan desde el principio, el niño no tendrá miedo ni odio. Sin embargo, al entrar en la vida adulta, el joven así educado se sentirá lanzado

en un mundo lleno de injusticia, lleno de crueldad, lleno de miseria evitable. La injusticia, la crueldad y la miseria que existen en el mundo moderno son una herencia del pasado, y su raíz es económica, ya que la competencia de vida o muerte era inevitable en las primeras épocas. Pero ahora no es inevitable. Con nuestra actual técnica industrial podemos, si queremos, proporcionar una existencia tolerable a todo el mundo. Podríamos asegurar también que fuera estacionaria la población del mundo, si no lo impidiera la influencia política de las Iglesias que prefieren la guerra, la peste y el hambre a la contraconcepción. Existe el conocimiento para asegurar la dicha universal; el principal obstáculo a su utilización para tal fin es la enseñanza de la religión. La religión impide que nuestros hijos tengan una educación racional; la religión impide suprimir las principales causas de la guerra; la religión impide enseñar la ética de la cooperación científica en lugar de las antiguas doctrinas del pecado y el castigo. Posiblemente la humanidad se halla en el umbral de una edad de Oro; pero, si es así, primero será necesario matar el dragón que guarda la puerta, y este dragón es la religión.

Lo que creo

Publicado como monografía en 1925. En el Prefacio, Russell escribió: «He tratado de decir lo que pienso sobre el lugar del hombre en el universo y sus posibilidades de alcanzar una vida feliz […]. En los asuntos humanos podemos observar que hay fuerzas que conllevan la felicidad y fuerzas que conllevan la miseria. No sabemos cuáles se impondrán pero, para actuar sabiamente debemos estar conscientes de ambas».

La naturaleza y el hombre

El hombre es una parte de la naturaleza, no algo en contraste con ella. Sus pensamientos y movimientos corporales siguen las mismas leyes que describen los movimientos de los astros y los átomos. El mundo físico es grande comparado con el hombre, mayor de lo que se consideraba en tiempos de Dante, pero no tanto como se creía hace cien años. En uno y otro extremo, en lo grande y en lo chico, la ciencia parece llegar a los límites. Se piensa que el universo es de extensión finita en el espacio, y que la luz puede recorrerlo en unos pocos cientos de miles de años. Se piensa que la materia está compuesta de electrones y protones, que son de tamaño finito, y de los cuales sólo hay un número finito en el mundo. Probablemente sus cambios no son continuos como solía pensarse, sino que proceden por vibraciones, que no son nunca más pequeñas que una cierta vibración mínima. Las leyes de estos cambios pueden, al parecer, resumirse en un pequeño numero de principios muy generales, que determinan el pasado y el futuro del mundo cuando se conoce cualquier pequeño trozo de su historia.

La ciencia física se acerca así a una fase en que será completa, y por lo tanto interesante. Dadas las leyes que gobiernan los movimientos de los electrones y protones, el resto es mera geografía, una colección de hechos particulares que narran su distribución a través de alguna porción de la historia del mundo. El número total de hechos geográficos necesario para determinar la historia del mundo es probablemente finito; teóricamente podrían ser escritos en un libro grande conservado en la Somerset House, junto a una máquina de calcular que, al operar una manivela, permitiría a la persona interesada averiguar los hechos de otras épocas no

registradas. Es difícil imaginar nada menos interesante o más diferente de los deleites apasionados del descubrimiento incompleto. Es como subir a una montaña alta y no hallar en la cima más que un restaurante donde venden cerveza de jengibre, rodeado de niebla y equipado con una radio. Quizás en los tiempos de Ahmés la tabla de multiplicar era emocionante.

De este mundo físico, sin interés en sí, el hombre es una parte. Su cuerpo, como toda materia, está compuesto de electrones y protones, que, por lo que sabemos, obedecen las mismas leyes que los que no forman parte de los animales o plantas. Hay quienes mantienen que la fisiología no puede reducirse a la física, pero sus argumentos no son convincentes, y parece prudente el suponer que están equivocados. Lo que llamamos nuestros pensamientos parecen depender de la organización de canales en el cerebro, del mismo modo que los viajes dependen de las carreteras y ferrocarriles. La energía usada en el pensamiento parece tener un origen químico; por ejemplo, una deficiencia en yodo convierte en idiota a un hombre inteligente. Los fenómenos mentales parecen estar unidos a la estructura material. En tal caso, no podemos suponer que un protón o electrón solitarios puedan «pensar» como no podríamos esperar que un solo individuo jugase un partido de fútbol. Tampoco podemos suponer que el pensamiento del individuo sobreviva a la muerte corporal, ya que ésta destruye la organización del cerebro y disipa la energía que utilizaban los conductos cerebrales.

Dios y la inmortalidad, los dogmas centrales de la religión cristiana, no encuentran apoyo en la ciencia. No puede decirse que ninguna de esas doctrinas sea esencial a la religión, ya que ninguna de ellas se encuentra en el budismo. (Con respecto a la inmortalidad, esta afirmación en forma incondicional puede ser engañosa, pero es correcta en el último análisis.) Pero en Occidente hemos llegado a considerarlos como el mínimo irreducible de la teología. Sin duda la gente continuará teniendo estas creencias, porque son agradables, como lo es el considerarnos virtuosos y considerar malvados a nuestros enemigos. Pero, por mi parte, no encuentro base para ninguna de ellas. No pretendo poder probar que Dios no existe. Igualmente no puedo probar que Satán es una ficción. El Dios cristiano puede existir; igualmente pueden existir los dioses del Olimpo, del antiguo Egipto o de Babilonia. Pero ninguna de estas hipótesis es más probable que la otra: se encuentran fuera de la región del conocimiento probable y, por lo tanto, no hay razón para considerar ninguna de ellas. No me extenderé sobre esta cuestión, que ya he tratado en otra parte [2].

La cuestión de la inmortalidad personal tiene una base un poco diferente. Aquí hay pruebas en todos los aspectos. Las personas forman parte del mundo tratado por la ciencia, y las condiciones que determinan su existencia pueden ser descubiertas. Una gota de agua no es inmortal; se puede resolver en oxígeno e hidrógeno. Si, por lo

tanto, una gota de agua fuera a mantener que tenía una cualidad de acuosidad que iba a sobrevivir a su disolución, nos inclinaríamos al escepticismo. Igualmente, sabemos que el cerebro no es inmortal y que la energía organizada de un cuerpo vivo queda, por decirlo así, desmovilizada a la muerte y, por lo tanto, no disponible para la acción colectiva. Todo conduce a demostrar que todo lo que consideramos como vida mental está unido a la estructura cerebral y la energía corporal organizada. Por lo tanto, es racional suponer que la vida mental cesa cuando cesa la vida corporal. Este argumento es sólo un argumento de probabilidad, pero tiene tanto peso como los que sirven de base a la mayoría de las conclusiones científicas.

Esta conclusión puede ser atacada de diversos modos. La investigación psíquica sostiene que posee una prueba científica real de la supervivencia e indudablemente su procedimiento es, en principio, científicamente correcto. La prueba de esta clase puede ser tan abrumadora que nadie con un temperamento científico pueda rechazarla. Sin embargo, el peso de esta prueba tiene que depender de la probabilidad antecedente de la hipótesis de la supervivencia. Siempre hay modos diferentes de explicar una serie de fenómenos y de estos modos se debería preferir el que es antecedentalmente menos improbable. Los que ya consideran probable la supervivencia después de la muerte, estarán dispuestos a considerar esta teoría como la mejor explicación de los fenómenos psíquicos. Los que, por otros motivos, consideran inverosímil esta teoría, buscarán otras explicaciones. Por mi parte, considero la prueba aducida hasta ahora en favor de la supervivencia mucho más débil que la prueba fisiológica contraria. Pero admito que, en cualquier momento la primera puede cobrar fuerza y, en ese caso, sería anticientífico no creer en la supervivencia.

La supervivencia de la muerte corporal es, sin embargo, una cosa distinta de la inmortalidad: puede no ser más que un aplazamiento de la muerte psíquica. Los hombres quieren creer en la inmortalidad. Los que creen en la inmortalidad se opondrán a los argumentos fisiológicos como los que yo he usado, basándose en que alma y cuerpo son totalmente diferentes y en que el alma es algo totalmente distinto de sus manifestaciones empíricas a través de los órganos corporales. Yo creo que ésta es una superstición metafísica. La mente y la materia son términos convenientes para ciertos fines, pero no realidades últimas. Los electrones y protones, como el alma, son ficciones lógicas; cada cual es realmente una historia, una serie de acontecimientos, no una entidad sola y persistente. En el caso del alma, esto es obvio por los hechos del crecimiento. Cualquiera que considere la concepción, la gestación y la infancia no puede creer seriamente que el alma es un algo indivisible, perfecto y completo a través de este proceso. Es evidente que crece como el cuerpo, y que se deriva tanto del espermatozoo como del óvulo, de forma que no puede ser indivisible. Esto no es materialismo: es meramente el reconocimiento de que todo lo interesante es un

asunto de organización, no de sustancia original.

Los metafísicos han dado innumerables argumentos para probar que el alma tiene que ser inmortal. Hay una sencilla prueba por la cual todos estos argumentos quedan suprimidos. Todos ellos prueban igualmente que el alma tiene que ocupar todo el espacio. Pero como no tenemos tanto interés en ser gordos como en vivir mucho, ninguno de los metafísicos en cuestión ha notado alguna vez esta aplicación de sus razonamientos. Ésta es una prueba del poder del deseo para inducir incluso hombres capaces a falacias que de otro modo serían obvias. Si no tuviéramos miedo de la muerte, no creo que hubiera nacido la idea de la inmortalidad.

El miedo es la base del dogma religioso, como de tantas cosas en la vida humana. El miedo de los seres humanos, individual o colectivamente, domina en gran parte nuestra vida social, pero el miedo a la naturaleza es lo que ha dado lugar a la religión; la antítesis de mente y materia es, como hemos visto, más o menos ilusoria; pero hay otra antítesis que es más importante, a saber, la de las cosas afectadas por nuestros deseos y las cosas que no pueden ser afectadas por ellos. La línea entre ambas no es ni clara ni inmutable; con el adelanto de la ciencia, cada vez hay más cosas dentro del dominio humano. Sin embargo, quedan cosas definitivamente fuera de él. Entre éstas se hallan los grandes hechos de nuestro mundo, la clase de hechos que estudia la astronomía. Solamente los hechos cercanos a la superficie de la Tierra pueden ser moldeados, hasta cierto punto, de acuerdo con nuestros deseos. E incluso en la superficie de la Tierra nuestros poderes son muy limitados. Sobre todo, no podemos evitar la muerte aunque con frecuencia podemos retrasarla.

La religión es una tentativa para vencer esta antítesis. Si el mundo está dominado por Dios y Dios puede ser conmovido mediante la oración, adquirimos una parte de omnipotencia. En épocas antiguas, ocurrían milagros como respuesta a las plegarias; aún ocurren en la Iglesia Católica, pero los protestantes han perdido este poder. Sin embargo, es posible pasarse sin los milagros, ya que la Providencia ha decretado que el funcionamiento de las leyes naturales produce los mejores resultados posibles. Así, la creencia en Dios sirve aun para humanizar el mundo de la naturaleza, y hacer que los hombres crean que las fuerzas físicas son realmente aliadas suyas. Igualmente, la inmortalidad suprime el terror de la muerte. La gente que cree que al morir heredará la dicha eterna, mirará la muerte sin terror, aunque, afortunadamente para los médicos, esto no ocurre invariablemente. Sin embargo, mitiga un poco el miedo de los hombres aunque no lo venza completamente.

La religión, como tiene su origen en el miedo, ha dignificado ciertas clases de miedo, y ha hecho que la gente no las considere vergonzosas. Con esto ha hecho un gran perjuicio a la humanidad: todo miedo es malo. Yo creo que cuando muera me descompondré y no sobrevivirá nada de mi ego. No soy joven, y amo la vida. Pero despreciaría el temblar de terror ante el pensamiento de la aniquilación. La dicha es

igualmente verdadera aunque tenga que tener un fin, y el pensamiento y el amor no pierden su valor porque no sean eternos. Muchos hombres se han mostrado orgullosos en el patíbulo; seguramente el mismo orgullo puede enseñarnos a pensar realmente en el lugar del hombre en el mundo. Aunque las ventanas abiertas de la ciencia nos hagan temblar después del cómodo calor interior producto de los tradicionales mitos humanizantes, al fin, el aire puro vigoriza y los grandes espacios tienen un esplendor propio.

La filosofía de la naturaleza es una cosa, la filosofía del valor es otra. El confundirlas sólo puede producir daños. Lo que consideramos bueno, lo que nos gustaría, no tiene ninguna influencia sobre lo que es, lo cual es incumbencia de la filosofía de la naturaleza. Por el contrario, no se nos puede prohibir el valorar esto o lo otro basándonos en que el mundo no humano no lo valora, ni se nos puede obligar a admirar algo porque es una «ley de la naturaleza». Indudablemente, somos parte de la naturaleza, que ha producido nuestros deseos, nuestras esperanzas y nuestros miedos, de acuerdo con leyes que los físicos comienzan a descubrir. En este sentido, somos parte de la naturaleza, estamos subordinados a la naturaleza, somos el resultado de leyes naturales y víctimas de ellas, a la larga.

La filosofía de la naturaleza no tiene que ser indebidamente terrestre: para ella, la Tierra es sólo uno de los planetas más pequeños de uno de los astros más pequeños de la Vía Láctea. Sería absurdo deformar la filosofía de la naturaleza con el fin de producir resultados agradables a los diminutos parásitos de este insignificante planeta. El vitalismo, como filosofía, y el evolucionismo, muestran, a este respecto, una falta de sentido de la proporción y de la importancia lógica. Miran los hechos de la vida, que nos son personalmente interesantes, como dotados de un significado cósmico, no de un significado limitado a la superficie de la Tierra. El optimismo y el pesimismo, como filosofías cósmicas, muestran el mismo humanismo ingenuo; el ancho mundo, tal como lo conocemos por la filosofía de la naturaleza, no es bueno ni malo, ni se preocupa por hacernos felices o desgraciados. Todas estas filosofías tienen su origen en la auto-importancia, y un poco de astronomía es su mejor correctivo.

Pero en la filosofía del valor, la situación queda invertida. La naturaleza es sólo una parte de lo que podemos imaginar; todas las cosas, reales o imaginarias, pueden ser estimadas por nosotros, y no hay patrón exterior que demuestre que nuestra valoración está equivocada. Nosotros somos los últimos e irrefutables árbitros del valor y en el mundo de las valoraciones la naturaleza es sólo una parte. Así, en este mundo somos más grandes que la naturaleza. En el mundo de los valores, la Naturaleza es neutral, ni buena ni mala, sin que merezca la admiración ni la censura. Nosotros somos los creadores de los valores y nuestros deseos son los que confieren valor. En este reino somos reyes, y degradamos nuestra realeza inclinándonos ante la

naturaleza. Nosotros somos los que tenemos que determinar la vida buena, no la naturaleza, ni siquiera la naturaleza personificada por Dios.

La vida buena

Ha habido en épocas diferentes y entre gentes diferentes, muchos conceptos diversos de la vida buena. Hasta cierto punto, estas diferencias son discutibles; así ocurrió cuando los hombres diferían en cuanto a los medios de lograr un fin dado. Algunos opinan que la prisión es un buen medio de evitar el crimen; otros opinan que la educación sería mejor. Una diferencia de esta clase puede ser decidida mediante una prueba suficiente. Pero algunas diferencias no pueden ser probadas de este modo. Tolstoy condenaba toda clase de guerra; otros han sostenido que la vida del soldado que combate por el bien es muy noble. En dicho caso probablemente se trataba de una diferencia real en cuanto a los fines. Los que alaban al soldado generalmente piensan que el castigo de los pecadores es en sí una cosa buena; Tolstoy no pensaba así. Acerca de tal asunto, no hay discusión posible. Por lo tanto, no puedo probar que mi concepto de la vida buena sea acertado; sólo puedo exponer mis puntos de vista, esperando que los acepte la mayor cantidad de gente posible. Mi criterio es el siguiente: «La vida buena está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento». El conocimiento y el amor son extensibles indefinidamente; por lo tanto, por buena que sea una vida, se puede imaginar una vida mejor. Ni el conocimiento sin amor, ni el amor sin conocimiento, pueden producir una buena vida. En la Edad Media, cuando había peste en algún país, los santos aconsejaban a la población que se congregase en las iglesias y rezase a Dios pidiendo que los librase de la peste; el resultado era que la infección se extendía con extraordinaria rapidez entre las masas de los suplicantes. Este era un ejemplo del amor sin el conocimiento. La última guerra nos dio un ejemplo del conocimiento sin amor. En cada caso, el resultado fue la muerte en gran escala.

Aunque el amor y el conocimiento son necesarios, el amor es, en cierto sentido, más importante, ya que impulsará a los inteligentes a buscar el conocimiento, con el fin de beneficiar a los que aman. Pero si la gente no es inteligente, se contentará con creer lo que le han dicho, y puede hacer daño a pesar de la benevolencia más genuina. La medicina nos proporciona, quizás, el mejor ejemplo de lo que quiero decir. Un médico capaz es más útil a un paciente que el amigo más devoto, y el progreso en el conocimiento de la medicina contribuye más a la salud de la comunidad que la filantropía mal informada. Sin embargo, incluso en este caso, es esencial un elemento de benevolencia para que no sean solamente los ricos los que se beneficien con los

descubrimientos científicos.

El amor es una palabra que comprende una gran variedad de sentimientos; la he usado, adrede, ya que quiero incluirlos a todos. El amor como emoción, que es de lo que hablo, pues el amor «como principio» no me parece genuino, se mueve entre dos polos; en un lado, el puro deleite de la contemplación; en el otro, la benevolencia pura. Cuando se trata de objetos inanimados sólo interviene el deleite; no podemos sentir benevolencia hacia un paisaje o una sonata. Este tipo de goce es presumiblemente la fuente del arte. Es más fuerte, en general, en los niños que en los adultos, que suelen mirar los objetos con espíritu utilitario. Desempeña una gran parte en nuestros sentimientos hacia los hombres, algunos de los cuales tienen encanto y otros lo contrario, cuando se los considera como objetos de la contemplación estética.

El polo opuesto del amor es benevolencia pura. Hay hombres que han sacrificado su vida ayudando a los leprosos; en tal caso, el amor que sentían no podía haber tenido ningún elemento de deleite estético. El cariño paternal, en general, va acompañado por el placer que produce la apariencia del hijo, pero sigue siendo fuerte cuando falta totalmente este elemento. Parecería extraño llamar «benevolencia» al interés de una madre por un hijo enfermo, porque estamos acostumbrados a usar esta palabra para describir una débil emoción en un 90 % falsa. Pero es difícil hallar otra palabra para describir el deseo por el bienestar de otra persona. Es cierto que un deseo de esta clase puede alcanzar cualquier grado de intensidad en el caso del sentimiento paternal. En otros casos es mucho menos intenso; en realidad, parecería probable que toda emoción altruista es una especie de sentimiento paternal, o a veces una sublimación de él. A falta de una palabra mejor, llamaré «benevolencia» a esta emoción. Pero quiero poner en claro que estoy hablando de una emoción, no de un principio, y que no incluyo en ella ninguna sensación de superioridad como las que a veces se asocian con la palabra. La palabra «simpatía» expresa parte de lo que quiero decir, pero deja fuera un elemento de actividad que deseo incluir.

El amor en su plenitud es una combinación indisoluble de dos elementos, deleite y benevolencia. El placer de un padre ante un hijo hermoso y triunfador combina estos dos elementos; lo mismo ocurre con el amor sexual en su forma mejor. Pero en el amor sexual la benevolencia existirá solamente donde hay una posesión segura, pues de lo contrario los celos la destruirán, aunque quizás aumenten el placer de la contemplación. El deleite sin benevolencia puede ser cruel; la benevolencia sin deleite tiende fácilmente a la superioridad y la frialdad. La persona que desea ser amada desea ser objeto de un amor que contenga ambos elementos, excepto en los casos de extrema debilidad, como en la infancia y en la enfermedad grave. En tales casos sólo puede desearse la benevolencia. Inversamente, en casos de fuerza extrema, la admiración es más deseable que la benevolencia: éste es el estado de espíritu de los potentados y bellezas famosas. Sólo deseamos los buenos deseos de los demás en la

proporción en que tengamos necesidad de que nos ayuden, o estemos amenazados de que nos dañen. Al menos, ésta parece ser la lógica biológica de la situación, pero en la vida no ocurre así. Deseamos el cariño con el fin de escapar a la sensación de soledad, con el fin de ser, como se dice, «comprendidos». Es un asunto de simpatía, no meramente de benevolencia; la persona cuyo afecto nos es satisfactorio no sólo debe desearnos el bien, sino que debe saber en qué consiste nuestra felicidad. Pero esto pertenece al otro elemento de la vida buena, a saber, el conocimiento.

En un mundo perfecto, todo ser consciente sería para los demás el objeto del amor pleno, compuesto de deleite, benevolencia y comprensión íntimamente mezclados. Esto no significa que, en el mundo real, debamos tratar de tener tales sentimientos hacia todos los seres conscientes que encontremos. Hay muchos que no pueden producirnos deleite, por lo que son desagradables; si fuéramos a violentarnos tratando de ver bellezas en ellos, no haríamos más que embotar nuestras susceptibilidades con respecto a lo que hallamos naturalmente hermoso. Sin mencionar a los seres humanos, hay pulgas, chinches y piojos. Tendríamos que estar tan apremiados como el *Ancient Mariner* antes de hallar deleite en la contemplación de esas criaturas. Es cierto que algunos santos las han llamado «perlas de Dios», pero lo que a esos hombres les deleitaba era la oportunidad de lucir su santidad. La benevolencia suele extenderse con mayor facilidad, pero incluso la benevolencia tiene sus límites. Si un hombre desea casarse con una dama, no pensaríamos muy bien de él si se retirara al hallar que había otro que quería casarse con ella; miraríamos esto como un campo de competencia justa. Sin embargo, sus sentimientos hacia el rival no pueden ser benévolos. Yo creo que, en todas las descripciones de la vida buena en la Tierra, tenemos que suponer una cierta base de vitalidad animal y de instinto animal; sin esto, la vida se hace mansa y carente de interés. La civilización debe contribuir a esto, no ser un sustitutito de ello; el santo ascético y el sabio apartado no son seres humanos a este respecto. Un pequeño número de ellos puede enriquecer una comunidad; pero un mundo compuesto de ellos se moriría de aburrimiento.

Estas consideraciones conducen a un cierto énfasis sobre elemento del deleite como ingrediente del mejor amor. El deleite, en el mundo real, es inevitablemente selectivo, nos evita el tener los mismos sentimientos hacia toda la humanidad. Cuando surgen conflictos entre el deleite y la benevolencia tienen, en general, que ser decididos mediante la transigencia, no mediante la entrega completa de cualquiera de ellos. El instinto tiene sus derechos, y si lo violentamos toma venganza de mil maneras sutiles. Por lo tanto, al tender a la vida buena, hay que tener en cuenta los limites de la posibilidad humana. Y otra vez aquí volvemos a la necesidad del conocimiento.

Cuando hablo de conocimiento como de uno de los ingredientes de la vida buena no pienso en el conocimiento ético, sino en el conocimiento científico y el

conocimiento de los hechos particulares. No creo que exista, hablando en puridad, el conocimiento ético. Si deseamos lograr algún fin, el conocimiento puede mostrarnos los medios, y este conocimiento puede pasar como ético. Pero no creo que se pueda decidir la conducta buena o mala como no sea por referencia a sus consecuencias probables. Si nos proponemos un fin, la ciencia es la que tiene que descubrir los medios para lograrlo. Todas las reglas morales tienen que ser probadas examinando si realizan los fines deseados. Digo los fines que deseamos, no los fines que debemos desear. Lo que «debemos» desear es simplemente lo que otra persona desea que deseemos. Generalmente es lo que las autoridades desean que deseemos: padres, maestros, policías y jueces. Si alguien me dice «debe hacer esto y lo otro», la fuerza motriz de la advertencia reside en mi deseo de obtener su aprobación, junto, posiblemente, con premios o castigos unidos a su aprobación o reprobación. Como toda conducta nace del deseo, es evidente que los conceptos éticos no pueden tener importancia como no influyan en el deseo. Lo hacen mediante el deseo de aprobación y el temor de reproche. Son fuerzas sociales poderosas, y naturalmente tratamos de ponerlas de nuestra parte si queremos realizar cualquier fin social. Cuando digo que la moralidad de la conducta debe juzgarse por sus probables consecuencias, quiero decir que deseo que se apruebe la conducta que vaya a realizar los fines sociales que deseamos, y que se repruebe la conducta opuesta. En la actualidad, esto no se hace; hay ciertas reglas tradicionales según las cuales la aprobación y la reprobación se aplican sin tener en cuenta para nada las consecuencias. Pero éste es un tema que vamos a tratar en el próximo capitulo. La superfluidad de la ética teórica es obvia en los casos sencillos. Supongamos, por ejemplo, que se tiene un hijo enfermo. El amor le hace a uno desear que se cure, y la ciencia le dice a uno cómo tiene que hacerlo. No hay una fase intermedia de la teoría ética donde se demuestre que al hijo de uno le conviene que le curen. El acto nace directamente del deseo de un fin, junto con el conocimiento de los medios. Esto ocurre con todos los actos, ya sean buenos o malos. Los fines difieren, y el conocimiento es más inadecuado en unos casos que en otros. Pero no hay medio concebible de hacer que la gente haga cosas que no desea. Lo que es posible es alterar sus deseos mediante un sistema de premios y castigos, entre los cuales la aprobación y la reprobación social no son los menos potentes. La cuestión para el legislador moralista es, por lo tanto: ¿Cómo voy a disponer este sistema de premios y castigos para que se logre el máximo de lo que desea la autoridad legislativa? Si digo que la autoridad legislativa tiene malos deseos, sólo quiero decir que estos deseos chocan con los de alguna sección de la comunidad a que pertenece. Fuera de los deseos humanos no hay principio moral.

Así, lo que distingue la ética de la ciencia no es una clase especial de conocimiento, sino sencillamente el deseo. El conocimiento que requiere la ética es exactamente igual que el conocimiento en otras partes; lo peculiar es que se deseen

ciertos fines, y que la buena conducta es lo que conduce a ellos. Claro que si la buena conducta va a ser popular, los fines tienen que ser los deseados por grandes secciones de la humanidad. Si defino como buena conducta lo que aumenta mi renta, los lectores no estarán de acuerdo. La eficacia de cualquier argumento ético reside en su parte científica; por ejemplo, en la prueba de que una clase de conducta, más que otra, es el medio para un fin ampliamente deseado. Sin embargo, yo hago la distinción entre argumento ético y educación ética. La última consiste en fortalecer ciertos deseos y debilitar otros. Éste es un proceso completamente diferente, que va a ser tratado separadamente en otro capítulo. Ahora podemos explicar con más exactitud el significado de la definición de la vida buena con que comenzó este capítulo. Cuando dije que la vida buena consiste en el amor guiado por el conocimiento, el deseo que me impulsó era vivir esa vida todo lo plenamente posible y procurar que los demás la vivieran; y el contenido lógico de la declaración es que, en una comunidad donde los hombres viven así, se satisfarán más los deseos que en una comunidad donde haya menos amor o menos conocimiento. No quiero decir que dicha vida sea «virtuosa» o que la contraria sea «pecaminosa», pues éstos son conceptos que para mí no tienen justificación científica.

Reglas morales

La necesidad práctica de una moral nace del conflicto de los deseos, ya de diferentes personas o de la misma persona en épocas distintas o incluso al mismo tiempo. Un hombre quiere beber, y a la vez estar bien para trabajar a la mañana siguiente. Lo consideramos inmoral si sigue la línea de conducta que le permite la menor satisfacción total de su deseo. Pensamos mal de la gente que es derrochadora o temeraria, aun cuando sólo se hagan daño a sí mismos. Bentham suponía que una moralidad total podía derivarse del «propio interés ilustrado» y que la persona que actuara siempre pensando en su máxima satisfacción, a la larga procedería siempre bien. Yo no puedo aceptar este criterio. Ha habido tiranos que obtenían placeres exquisitos viendo infligir torturas; no puedo alabar a esos hombres cuando la prudencia les llevaba a perdonar la vida a sus víctimas con el fin de poderlos atormentar otro día. Sin embargo, la prudencia es una parte de la vida buena. Incluso Robinson Crusoe tuvo ocasión de practicar la laboriosidad, la previsión y el dominio de sí mismo, que se consideran cualidades morales, ya que aumentaron su satisfacción total sin el contrapeso del daño causado a otros. Esta parte de la moral desempeña un importante papel en la educación de los niños, que tienen poca inclinación a pensar en el futuro. Si ulteriormente se practicase más, el mundo se

convertiría pronto en un paraíso, ya que se podrían evitar las guerras, que son el producto de la pasión, no de la razón. Pero, a pesar de la importancia de la prudencia, no es la parte más importante de la moral. Tampoco es la parte que presenta problemas intelectuales, ya que no necesita apelar a nada que no sea el propio interés. La parte de moralidad que no se incluye en la prudencia es, en esencia, análoga a la ley o al reglamento de un club. Es un método que permite a los hombres vivir en comunidad a pesar de la posibilidad de que sus deseos choquen. Pero aquí dos métodos muy diferentes son posibles. Existe el método de la ley penal, que tiende sólo a una armonía meramente externa, asignando consecuencias desagradables a los actos que frustran en ciertos aspectos los deseos de otros hombres. Y existe también el método de la censura social: ser mal considerado por la sociedad en que uno vive es una forma de castigo: para evitarlo, la mayoría de la gente evita que se sepa que no cumple el código de su clase. Pero hay otro método, más importante y mucho más satisfactorio cuando tiene éxito. Es el de alterar los caracteres y deseos de modo que queden reducidas al mínimo las ocasiones de conflicto, haciendo que el éxito de los deseos de un hombre esté, en toda la medida posible, de acuerdo con el éxito de los deseos de los demás. Por esta razón, el amor es mejor que el odio, porque produce la armonía en lugar del conflicto en los deseos de las personas respectivas. Cuando hay amor entre dos personas, éstas triunfan o fracasan juntas, pero cuando se odia, el éxito de una es el fracaso de la otra. Si estuviéramos acertados al decir que la Vida buena está inspirada en el amor y guiada por el conocimiento, es evidente que el código moral de toda comunidad no es final y completo, sino que tiene que ser examinado con el fin de ver si está inspirado en la benevolencia y la sabiduría. Los códigos morales no han sido siempre impecables. Los aztecas consideraban un deber penoso comer carne humana por miedo a que palideciese la luz del sol. Su ciencia era errónea; y quizás habrían percibido su error científico si hubieran tenido algún amor por sus víctimas. Algunas tribus encerraban a las muchachas desde los 10 a los 17 años por temor a que los rayos del sol las embarazasen. Pero seguramente nuestros modernos códigos de moral contienen también algo semejante a estas costumbres bárbaras. ¿Tenernos la seguridad de que sólo prohibimos cosas realmente dañosas o, en todo caso, tan abominables que ninguna persona decente puede justificarlas? No estoy muy convencido de ello.

La moralidad corriente es una mezcla curiosa de utilitarismo y superstición, pero la superstición es más fuerte, cosa natural ya que es el origen de los reglamentos morales. Originalmente, ciertos actos se consideraban desagradables para los dioses, y eran prohibidos por la ley, porque la cólera divina podía descender sobre la comunidad, no sólo sobre los individuos culpables. De ahí nació el concepto del pecado, como algo desagradable a Dios. No hay razón para que ciertos actos fueran desagradables a Dios; sería muy difícil decir, por ejemplo, por qué era malo que el

cabritillo fuera hervido en la leche de su madre. Pero mediante la Revelación se sabía que así era. A veces, los mandamientos divinos han sido interpretados curiosamente. Por ejemplo, se nos dice que no debemos trabajar los sábados y los protestantes interpretan esto como que nadie debe divertirse los domingos. Pero la misma autoridad sublime se atribuye a la nueva prohibición como a la antigua.

Es evidente que un hombre con criterio científico de la vida no se puede dejar intimidar por los textos de la Escritura o las enseñanzas de la Iglesia. No se contentará con decir «tal acto es pecaminoso, y así termina el asunto». Averiguará si el acto causa daño o si, por el contrario, lo dañoso es la creencia de que el acto es pecado. Y hallará, especialmente en lo respectivo al sexo, que nuestra moralidad corriente contiene una gran cantidad de lo que en su origen era puramente supersticioso. Hallará también que esta superstición, como la de los aztecas, supone una innecesaria crueldad, que se disiparía si la gente estuviera movida por sentimientos cariñosos hacia sus vecinos. Pero los defensores de la moralidad tradicional rara vez son gentes de corazón amante, como puede verse por el amor al militarismo que demuestran los dignatarios de la Iglesia. Uno se siente tentado a pensar que valoran la moral como legítima salida a su deseo de causar dolor; el pecador es presa fácil, por lo cual hay que terminar con la tolerancia.

Sigamos una vida humana ordinaria desde la concepción a la tumba, y notemos los puntos donde la moral supersticiosa inflige sufrimientos evitables. Comienzo con la concepción, porque en ella la influencia de la superstición es particularmente notable. Si los padres no están casados, el hijo tiene un estigma, claramente inmerecido. Si cualquiera de los padres tiene una enfermedad venérea, el niño la heredará probablemente. Si tienen demasiados hijos para sus medios económicos, habrá pobreza, desnutrición, y probablemente incesto. Sin embargo, la mayoría de los moralistas convienen en que los padres no deben evitar toda esta miseria evitando la concepción [3]. Para complacer a estos moralistas se inflige una vida de tortura a millones de seres humanos que no debían haber nacido, sólo porque se supone que el comercio sexual es malo, como no vaya acompañado del deseo de tener hijos, aun cuando se sepa que éstos van a ser desdichados. La muerte brusca para ser comido, que era el destino de las víctimas aztecas, es un grado de sufrimiento menor que el que se inflige al niño que nace en un medio miserable e inficionado por una enfermedad venérea. Sin embargo, los obispos y los políticos infligen ese mayor sufrimiento en nombre de la moralidad. Si hubieran tenido la menor chispa de compasión o amor por los niños, no habrían defendido un código moral que supone esta crueldad diabólica.

Al nacer, y en los primeros años de la vida, el niño medio sufre más por las causas económicas que por la superstición. Cuando las mujeres de buena posición tienen hijos, disponen de los mejores médicos, las mejores enfermeras, la mejor dieta,

el mejor trabajo y el mejor ejercicio. Las mujeres de la clase trabajadora no disfrutan de estas ventajas, y con frecuencia sus hijos mueren por falta de ellas. Las autoridades públicas hacen algo en lo relativo al cuidado de las madres pero en forma muy mezquina. En un momento en que el suministro de leche a las madres lactantes se suprime con el fin de limitar gastos, las autoridades públicas invierten grandes sumas en la pavimentación de los distritos residenciales, donde hay escaso tráfico. Tienen que saber que, al tomar esta decisión, condenan a muerte a un cierto número de niños de la clase trabajadora, por el solo delito de ser pobres. Sin embargo, la clase dirigente está apoyada por la mayoría de los ministros de la religión, que, con el Papa a la cabeza, lograron que las fuerzas de superstición en todo el mundo se pongan al servicio de la injusticia social.

En todas las fases de la educación, la influencia de la superstición es desastrosa. Un cierto porcentaje de niños tiene el hábito de pensar; uno de los fines de la educación es curarlos de dicho hábito. Las preguntas inconvenientes tropiezan con el silencio o con el castigo. La emoción colectiva se emplea para inculcar ciertas creencias, especialmente nacionalistas. Los capitalistas, militaristas y eclesiásticos cooperan en la educación, porque todos dependen para su poder del prevalecimiento del emocionalismo y de la rareza del juicio crítico. Con la ayuda de la naturaleza humana, la educación logra aumentar e intensificar estas propensiones del hombre medio.

Otra forma en la cual la superstición daña la educación está en la elección de los maestros. Por razones económicas, la maestra no debe ser casada; por razones morales, no debe tener relaciones sexuales extramaritales. Y sin embargo todos los que se han molestado en estudiar la psicología morbosa saben que la virginidad prolongada es, en general, extraordinariamente dañina para las mujeres, tan dañina que, en una sociedad sana, debía ser severamente censurada en las maestras. Las restricciones impuestas conducen cada vez más a un rechazo, de parte de las mujeres enérgicas y emprendedoras, del ingreso al magisterio. Todo esto se debe a la influencia prolongada del ascetismo supersticioso. En las escuelas de las clases media y superior el asunto es aun peor. Hay servicios religiosos, y la enseñanza de la moralidad está a cargo de los sacerdotes. Los sacerdotes, casi necesariamente, fallan en dos aspectos como maestros de moral. Condenan actos que no causan daño y perdonan otros que hacen mucho daño. Todos condenan las relaciones sexuales entre personas que no estén casadas, aunque se quieran, pero no estén seguros de que deseen vivir juntas toda su vida. La mayoría de ellos condena el control de los nacimientos. Ninguno de ellos condena la brutalidad de un marido que hace que su mujer muera de embarazos consecutivos. Yo conocí a un sacerdote de moda, cuya esposa había tenido nueve hijos en nueve años. Los médicos dijeron a la esposa que, si tenía otro hijo, moriría. Al año siguiente tuvo otro hijo y murió. Nadie condenó al

marido; siguió teniendo su beneficio y se casó de nuevo. Mientras los sacerdotes continúen perdonando la crueldad y condenando el placer inocente, sólo pueden causar daño como guardianes de la moral de los jóvenes.

Otro mal efecto de la superstición en la educación es la ausencia de instrucción acerca de la realidad sexual. Los hechos fisiológicos principales deberían ser enseñados simple y naturalmente antes de la pubertad, en una época en que no son excitantes. En la pubertad deberían enseñarse los elementos de la moralidad sexual no supersticiosa. Se debería enseñar a los muchachos que nada justifica el comercio sexual como no sea la mutua inclinación. Esto es contrario a las enseñanzas de la Iglesia, que sostiene que, con tal de que el hombre y la mujer estén casados y el hombre desee otro hijo, el comercio sexual está justificado por grande que sea la repugnancia de la esposa. A los muchachos se les debería enseñar el respeto por la mutua libertad; hay que hacerles sentir que no hay nada que dé a un ser humano derechos sobre otro, y que los celos y la posesión matan el amor. Se les debe enseñar que el traer al mundo un ser humano es un asunto muy serio, y que sólo debe hacerse cuando el niño tiene perspectivas razonables de salud, buen medio y cuidados paternales. Pero se les debe enseñar también los métodos de control de la natalidad, para que los hijos nazcan sólo cuando se los quiera. Finalmente, se les debe enseñar los peligros de las enfermedades venéreas y los métodos de su cura y prevención. El aumento de la dicha humana que se puede esperar de la educación sexual de esta clase es inconmensurable.

Debería reconocerse que, no habiendo hijos, las relaciones sexuales son un asunto puramente particular, que no concierne al Estado ni a los vecinos. Ciertas formas de sexualidad que no dan lugar a hijos están actualmente condenadas por la ley criminal: esto es puramente supersticioso, ya que ello sólo afecta a las partes directamente interesadas. Cuando hay hijos, es un error suponer que en interés de ellos debe dificultarse el divorcio. El alcoholismo, la crueldad, la locura, hacen necesario el divorcio tanto en bien de los hijos como del marido o la mujer. La importancia peculiar que actualmente se da al adulterio es completamente irracional. Es evidente que hay muchas formas de mala conducta más fatales para la dicha matrimonial que la infidelidad ocasional. La insistencia masculina en tener un hijo por año, que de acuerdo con los convencionalismos no es crueldad, es la más fatal de todas.

Las reglas morales no deben hacer imposible la dicha instintiva. Sin embargo, ese es un efecto de la monogamia estricta en una comunidad donde el número de los dos sexos es muy desigual. Claro está que, en esas circunstancias, se infringen las reglas morales. Pero cuando las reglas son tales que sólo pueden obedecerse disminuyendo grandemente la dicha de la comunidad, y cuando es mejor que sean infligidas que observadas, es indudable que ha llegado el momento de cambiarlas. Si no se hace así, mucha gente que ha estado procediendo de un modo contrario al público interés se ve

enfrentada con la inmerecida alternativa de la hipocresía o la deshonra. A la Iglesia no le importa la hipocresía, que es un halagador tributo a su poder; pero en otras partes ha sido reconocida como un mal que no debe infligirse tan ligeramente.

Aun más dañina que la superstición teológica es la superstición del nacionalismo, del deber que uno tiene para con su Estado, y con ninguno más. Pero, en esta ocasión, no me propongo discutir el asunto más allá de indicar que la limitación a los compatriotas es contraria al principio del amor que reconocemos como constituyente de la vida buena. También es, claro está, contraria al propio interés ilustrado, ya que un nacionalismo exclusivo no conviene ni a las naciones victoriosas.

Otro de los aspectos en que nuestra sociedad sufre del concepto teológico del «pecado» es el trato a los criminales. El criterio de que los criminales son «malos» y «merecen» el castigo es un criterio que no puede apoyar una moralidad racional. Indudablemente, cierta gente hace cosas que la sociedad desea evitar, y hace bien en evitar en todo lo posible. El caso más sencillo es el asesinato. Evidentemente, si una comunidad se mantiene unida para disfrutar sus placeres y ventajas, no podemos permitir que la gente se mate cuando sienta el impulso de ello. Pero este problema debe tratarse con un espíritu puramente científico. Debemos preguntar simplemente: ¿Cuál es el mejor método de evitar el asesinato? De dos métodos igualmente eficaces de evitar el asesinato debe elegirse el que suponga menos daño para el matador. El daño para el matador es lamentable como lo es el dolor en una operación quirúrgica. Puede ser igualmente necesario, pero no es un tema de regocijo. El sentimiento de venganza llamado «indignación moral» es sólo una forma de crueldad. El sufrimiento que se hace padecer a un criminal nunca se debe justificar por la noción del castigo vengativo. Si la educación combinada con la benevolencia es igualmente eficaz resulta preferible; y es más preferible aun si es más eficaz. Claro que la prevención del crimen y el castigo del crimen son dos cosas diferentes; el objeto de causar dolor a un criminal disuade presumiblemente. Si las prisiones fueran humanizadas de modo que el preso obtuviera una buena educación por nada, la gente cometería delitos con el fin de poder entrar en ellas. Sin duda, la prisión tiene que ser menos agradable que la libertad; pero el mejor modo de asegurar este resultado es hacer que la libertad sea más agradable de lo que es actualmente. No deseo, sin embargo, embarcarme en el tema de la Reforma Penal. Meramente deseo sugerir que se debe tratar al criminal como al apestado. Los dos son un peligro público, los dos tienen que estar privados de la libertad hasta que dejen de ser un peligro. Pero el apestado es un objeto de simpatía y conmiseración, mientras que el criminal es un objeto de execración. Esto es completamente irracional. Y a causa de esta diferencia de actitud nuestras prisiones tienen mucho menos éxito en curar las tendencias criminales que los hospitales en curar la enfermedad.

Salvación: individual y social

Uno de los defectos de la religión tradicional es su individualismo, y este defecto pertenece también a la moralidad asociada con ella. Tradicionalmente, la vida religiosa era, por así decirlo, un diálogo entre el alma y Dios. Obedecer la voluntad de Dios era virtud; y esto era posible para el individuo sin tener en cuenta el estado de la comunidad. Las sectas protestantes desarrollaron la idea de «hallar la salvación» pero ella estuvo siempre presente en la enseñanza cristiana. Este individualismo del alma tuvo su valor en ciertas fases de la historia, pero en el mundo moderno necesitamos más un concepto social del bien que un concepto individual. En el presente capítulo quiero considerar cómo esto afecta nuestro concepto de la vida buena.

El cristianismo surgió en el Imperio Romano entre poblaciones totalmente privadas de poder político, cuyos Estados nacionales habían sido destruidos y se habían unido formando un vasto conglomerado impersonal. Durante los tres primeros siglos de la era cristiana los individuos que adoptaron el cristianismo no pudieron alterar las instituciones sociales o políticas bajo las cuales vivían, aunque estaban profundamente convencidos de que eran malas. En esas circunstancias, era natural que adoptasen la creencia de que un individuo podía ser perfecto en un mundo imperfecto y que la vida buena no tiene nada que ver con este mundo. Lo que quiero decir se ve claramente comparándolo con la República de Platón. Cuando Platón quiso describir la vida buena describió una comunidad total, no un individuo; lo hizo con el fin de definir la justicia, que es un concepto esencialmente social. Estaba acostumbrado a la ciudadanía de una república, y la responsabilidad política era algo que daba por sentado. Con la pérdida de la libertad griega viene el estoicismo, que es semejante al cristianismo y, contrariamente a Platón, tiene un concepto individual de la vida buena.

Nosotros, que pertenecemos a grandes democracias, hallaríamos una moralidad más apropiada en la libre Atenas que en la despótica Roma Imperial. En la India, donde las circunstancias políticas son muy similares a las de Judea en la época de Cristo, hallamos que Gandhi predica una moralidad muy semejante a la cristiana, siendo castigado por ello por los cristianizados sucesores de Poncio Pilatos. Pero los nacionalistas indios más extremos no se contentan con la salvación individual: quieren la salvación nacional. En esto han adoptado el criterio de las libres democracias occidentales. Quiero sugerir algunos aspectos en los cuales este criterio, debido a las influencias cristianas, no es lo bastante audaz y consciente, sino que está aún limitado por la creencia en la salvación individual.

La vida buena, tal como la concebimos, exige una multitud de condiciones sociales y no se puede realizar sin ellas. La vida buena, decimos, es una vida

inspirada en el amor y guiada por el conocimiento. El conocimiento requerido puede existir sólo donde los gobiernos o los millonarios se dedican a su descubrimiento y difusión. Por ejemplo, la extensión del cáncer es alarmante: ¿qué vamos a hacer acerca de ello? Por el momento, nadie puede responder a la pregunta por falta de conocimiento; y el conocimiento no va a surgir, como no sea por medio de fundaciones dedicadas a la investigación. Igualmente, el conocimiento de la ciencia, la historia, la literatura y el arte debería estar abierto a todos los que lo deseasen; esto requiere complicadas disposiciones de parte de las autoridades públicas, y no puede lograrse mediante la conversión religiosa. Luego está el comercio exterior, sin el cual la mitad de los habitantes de Gran Bretaña se morirían de hambre; y si nos estuviéramos muriendo de hambre, muy pocos de nosotros viviríamos una vida buena. No se necesita multiplicar los ejemplos. Lo importante es que, en todo lo que diferencia una vida buena de una mala, el mundo es una unidad, y el hombre que pretende vivir independientemente es un parásito, consciente o inconsciente.

La idea de la salvación individual, con que los primeros cristianos se consolaron de su sujeción política, se hace imposible en cuanto escapemos a un estrecho concepto de la vida buena. En el concepto cristiano ortodoxo la vida buena es la vida virtuosa, y la virtud consiste en la obediencia a la voluntad de Dios, y la voluntad de Dios se revela a cada individuo por la voz de su conciencia. Es el concepto de los hombres sometidos a un despotismo extranjero. La vida buena supone más cosas que la virtud: inteligencia, por ejemplo. Y la conciencia es la guía más falaz, ya que consiste en vagas reminiscencias de preceptos oídos en la infancia, de modo que nunca va más allá de la sabiduría de la madre o del aya de su poseedor. Para vivir una buena vida, en su pleno sentido, un hombre necesita tener una buena educación, amigos, amor, hijos (si los desea), una renta suficiente para no tener miseria ni angustias, buena salud y un trabajo interesante. Todas estas cosas, en varios grados, dependen de la comunidad, y los acontecimientos políticos las fomentan o las estorban. La vida buena tiene que ser vivida en una buena sociedad, y de lo contrario no es posible. Éste es el defecto fundamental del ideal aristocrático. Ciertas cosas buenas, como el arte, la ciencia y la amistad, pueden florecer muy bien en una sociedad aristocrática. Existieron en Grecia, con una base de esclavitud; existen entre nosotros, con una base de explotación. Pero el amor, en forma de simpatía, o benevolencia, no puede existir libremente en una sociedad aristocrática. El aristócrata tiene que convencerse de que el esclavo, el proletario, o el hombre de color son de arcilla inferior y de que sus padecimientos carecen de importancia. Actualmente, los cultos caballeros ingleses azotan con tanta crueldad a los africanos que éstos mueren después de horas de angustia indecible. Aun cuando estos caballeros sean bien educados, artistas y admirables conversadores, no puedo reconocer que vivan una vida buena. La naturaleza humana impone cierta limitación de la compasión, pero no

hasta tal extremo. En una sociedad democrática sólo un maníaco procedería de este modo. La limitación de la compasión que supone el ideal aristocrático es su condenación. La salvación es un ideal aristocrático, porque es individualista. Por esta razón, también, la idea de la salvación personal, de cualquier modo que se interprete y difunda, no puede servir para la definición de la vida buena.

Otra característica de la salvación es que procede de un cambio catastrófico, como la conversión de San Pablo. Los poemas de Shelley nos proporcionan una ilustración de este concepto, aplicado a las sociedades; llega un momento en que todos se convierten, huyen los «anarquistas» y «comienza de nuevo la gran época del mundo». Puede decirse que un poeta es una persona sin importancia, cuyas ideas son intrascendentes. Pero yo estoy persuadido de que una gran proporción de líderes revolucionarios tienen ideas extremadamente semejantes a las de Shelley. Han pensado que la miseria, la crueldad y la degradación se debían a los tiranos, los sacerdotes, los capitalistas o los alemanes, y que si estas fuentes del mal eran derrocadas habría un cambio general y todos vivirían felices de allí en adelante. Con estas creencias han estado dispuestos a «hacer la guerra a la guerra». Los que sufrieron la muerte o la derrota fueron relativamente afortunados; los que tuvieron la desgracia de salir victoriosos fueron reducidos al cinismo o a la desesperación por el fracaso de sus esperanzas. La última fuente de estas esperanzas era la doctrina cristiana de la conversión catastrófica como el camino de la salvación.

No quiero sugerir que las revoluciones no sean nunca necesarias, sino que no constituyen atajos al milenio. No hay atajos de la vida buena, ya individual o social. Para hacer una vida buena tenemos que desarrollar la inteligencia, el dominio de nosotros mismos y la compasión. Es un asunto cuantitativo, un asunto de mejora gradual, de aprendizaje temprano, de experimento educacional. Sólo la impaciencia inspira la creencia en la posibilidad de una mejora súbita. El mejoramiento gradual posible, los métodos por los cuales puede lograrse, son de incumbencia de la ciencia futura. Pero ahora puede decirse algo. Algo de lo que puede decirse trataré de indicarlo en un capítulo final.

Ciencia y felicidad

El fin del moralista es mejorar la conducta del hombre. Es una ambición laudable, ya que la conducta humana es, en la mayoría, deplorable. Pero no puedo celebrar al moralista ni por las mejoras particulares que desea ni por los métodos con que espera lograrlas. Su método ostensible es la exhortación moral; su método real (si es ortodoxo) es un sistema de premios y castigos económicos. El primero no efectúa

nada permanente o importante; la influencia de los sacerdotes que tratan de despertar la fe, desde Savonarola en adelante, ha sido siempre muy transitoria. El último —los premios y los castigos—, tiene un efecto muy considerable. Hacen que un hombre, por ejemplo, prefiera casuales prostitutas a una querida casi permanente, porque es necesario adoptar el método que se oculta con más facilidad. Así, se mantiene una profesión muy peligrosa y se asegura el prevalecimiento de las enfermedades venéreas. Éstos no son los objetos que desea el moralista y, como éste es anticientífico, no advierte que tales son los objetos que realmente logra. ¿Hay algo mejor que sustituya a esta mezcla anticientífica de sermones y sobornos? Yo creo que sí.

Los actos del hombre son dañinos ya por ignorancia o por malos deseos. Los «malos» deseos, cuando hablamos desde un punto de vista social, pueden ser definidos como los tendientes a frustrar los deseos de otros o, más exactamente, los que frustran más deseos de los que facilitan. No es necesario insistir acerca de los daños que nacen de la ignorancia; en este caso todo lo que se necesita es un conocimiento mayor, de modo que el camino de mejorar está en la investigación y en la educación. Pero el daño que nace de los malos deseos es un asunto un poco más complicado.

En el hombre y la mujer medios hay una cierta cantidad de malevolencia activa, una mala voluntad, especial dirigida contra los enemigos particulares, y un placer general impersonal por las desdichas de los otros. Se acostumbra ocultar esto con frases amables; la mitad de la moral convencional está dedicada a ocultarlo. Pero hay que tener esto en cuenta si se quiere lograr el fin de los moralistas de mejorar nuestros actos. Ello se demuestra en mil modos grandes y chicos: en la alegría con que la gente repite y cree en el escándalo, en el mal trato dado a los criminales a pesar de las claras pruebas de que un buen trato contribuiría más a reformarlos, en la increíble barbarie con que los blancos tratan a los negros, y en el gusto con que las mujeres ancianas y los sacerdotes recomiendan el servicio militar a los jóvenes cuando hay guerra. Incluso los niños son objeto de una desenfrenada crueldad: David Copperfield y Oliver Twist no son imaginarios. Esta malevolencia activa es el peor aspecto de la naturaleza humana y uno de los que es más necesario cambiar para que el mundo sea más feliz. Probablemente esta causa tiene más que ver con la guerra que todas las consecuencias económicas y políticas juntas.

Dado el problema de la prevención de la malevolencia ¿cómo vamos a tratarlo? Primero hay que entender las causas, que son, a mi entender, en parte sociales y en parte fisiológicas. El mundo, ahora como antes, está basado en una competición de vida o muerte; lo que se disputaba en la guerra era qué niños, si los alemanes o los aliados, debían morir de hambre y de miseria. (Aparte de la malevolencia en ambos lados, no había la menor razón para que ninguno muriera de hambre.) La mayoría de

la gente está acosada por el miedo a la ruina; esto es especialmente verdad en la gente que tiene hijos. Los ricos temen que los bolcheviques confisquen sus riquezas; los pobres temen perder su trabajo o su salud. Todos están dedicados a la frenética búsqueda de la «seguridad» e imaginan que ella puede lograrse manteniendo sometidos a los enemigos potenciales. En los momentos de pánico la crueldad se extiende y se hace más atroz. Los reaccionarios de todas partes apelan al miedo: en Inglaterra, al miedo al bolchevismo; en Francia, al miedo a Alemania; en Alemania, al miedo a Francia. Y el único efecto de estas apelaciones es aumentar el peligro contra el cual quieren protegerse.

Por lo tanto, uno de los principales cuidados del moralista científico es combatir el miedo. Esto puede hacerse de dos modos: aumentando la seguridad y cultivando el valor. Hablo del miedo como de una pasión irracional, no de la previsión racional de una posible desgracia. Cuando un teatro se incendia, el hombre racional previene el desastre tan claramente como el hombre que sufre de pánico, pero adopta métodos que disminuyen el desastre, mientras que el hombre atacado de pánico lo aumenta. Desde 1914, Europa ha sido como un público atacado de pánico en un teatro incendiado; lo que se necesita es calma, indicaciones autorizadas para salir sin pisotearse. La época victoriana, a pesar de toda su farsa, fue un período de rápido progreso, porque los hombres estaban dominados por la esperanza, en lugar del miedo. Si hemos de tener nuevamente progreso, tenemos que estar de nuevo dominados por la esperanza.

Todo lo que aumenta la seguridad general disminuye la crueldad. Esto se aplica a la prevención de la guerra, ya mediante la Sociedad de Naciones, ya por otro organismo; a la prevención de la miseria; a una mejor salud mediante las mejoras en medicina, higiene y sanidad; y a todos los medios de disminuir los terrores que acechan en los abismos de la mente humana y que emergen como pesadillas durante el sueño. Pero no se puede lograr nada tratando de hacer segura una porción de la humanidad a expensas de otra porción: los franceses a expensas de los alemanes, los capitalistas a expensas de los jornaleros, los blancos a expensas de los amarillos, etc. Tales métodos sólo aumentan el terror del grupo dominante, por miedo a que el justo resentimiento haga rebelarse a los oprimidos. Sólo la justicia puede dar seguridad; y por «justicia» entiendo el reconocimiento de la igualdad de derechos en todos los seres humanos.

Además de los cambios sociales destinados a dar seguridad, hay otros medios más directos destinados a disminuir el miedo, a saber, mediante un régimen destinado a aumentar el valor. Debido a la importancia del valor en la batalla, los hombres descubrieron pronto modos de aumentarlo mediante la educación y la dieta: por ejemplo, el comer carne humana se consideraba útil. Pero el valor militar era prerrogativa de la casta directora: los espartanos debían tenerlo más que los ilotas, los

oficiales británicos más que los soldados indios, los hombres más que las mujeres, etc. Durante siglos se consideró el valor como privilegio de la aristocracia. Todo aumento del valor en la casta dirigente se empleaba para aumentar las cargas de los oprimidos y, por lo tanto, para aumentar el motivo del miedo en los opresores y no disminuir así las causas de la crueldad. Hay que democratizar el valor para que haga humanos a los hombres.

Hasta cierto punto, el valor ha sido ya democratizado por los acontecimientos recientes. Las sufragistas demostraron que poseían tanto valor como el más valiente de los hombres; esta demostración fue esencial para que conquistasen el voto. El soldado raso necesita en la guerra tanto valor como un capitán o un teniente y mucho más que un general; esto contribuyó en gran parte a su falta de servilismo después de la desmovilización. Los bolcheviques, que se proclaman campeones del proletariado, no están faltos de valor, dígase lo que se quiera de ellos; lo prueba su historial prerrevolucionario. En el Japón, donde antiguamente el samurai tenía el monopolio del ardor marcial, la conscripción trajo la necesidad del valor a toda la población masculina. Así, entre todas las grandes potencias durante los últimos cincuenta años se ha hecho mucho para que el valor no fuese un monopolio aristocrático: si no fuera así, el peligro de la democracia sería mucho mayor de lo que es.

Pero el valor en la lucha no es, en modo alguno, la única forma, ni siquiera, quizás, la más importante. Hay valor en enfrentarse con la pobreza, en hacer frente a las burlas, en hacer frente a la hostilidad del propio rebaño. En estas cosas, los soldados más valientes suelen tener una deficiencia lamentable. Y sobre todo está el valor de pensar con calma y racionalmente frente al peligro, y dominar el impulso del miedo o la rabia pánicos. Hay cosas que la educación puede ayudar a proporcionar. Y la enseñanza de toda forma de valor se facilita mediante la buena salud, el buen físico, la nutrición adecuada, y el libre juego de los impulsos vitales fundamentales. Quizás las causas fisiológicas del valor podrían ser descubiertas comparando la sangre de un gato con la de un conejo. Probablemente no hay límite al que la ciencia no pueda llegar en lo respectivo a aumentar el valor, por ejemplo, con la experiencia del peligro, la vida atlética y la dieta adecuada. Todas estas cosas las disfrutan hasta cierto punto los muchachos de la clase alta, pero, en general, son la prerrogativa de la riqueza. El valor fomentado en las clases pobres es un valor bajo las órdenes, no la clase de valor que supone iniciativa y caudillaje. Cuando las cualidades que ahora confieren caudillaje se hagan universales no habrá ya conductores ni conducidos y la democracia será realizada al fin.

Pero el miedo no es la única fuente de malevolencia: la envidia y la decepción tienen también su parte. La envidia de los lisiados y jorobados es una proverbial fuente de malignidad, pero otras desgracias producen también resultados similares. El hombre o la mujer que han sido frustrados sexualmente suelen estar llenos de envidia;

esto generalmente toma la forma de condena moral de los más afortunados. Gran parte de la fuerza de los movimientos revolucionarios se debe a la envidia a los ricos. Los celos son, claro está, una forma especial de envidia: envidia del amor. Los viejos con frecuencia envidian a los jóvenes; cuando es así, suelen tratarlos con crueldad.

No hay, que yo sepa, modo de evitar la envidia, como no sea hacer más plenas y dichosas las vidas de los envidiosos, y fomentar en la juventud la idea de las empresas colectivas en lugar de la competencia. Las peores formas de la envidia son las de los que no han tenido una vida plena en lo respectivo al matrimonio, los hijos o la carrera. Tales desdichas pueden evitarse en la mayoría de los casos mediante instituciones sociales mejores. Sin embargo, hay que reconocer que suele quedar un residuo de envidia. Hay muchos casos en la historia de generales tan envidiosos el uno del otro que han preferido la derrota a realzar la reputación del colega. Dos políticos del mismo partido, o dos artistas de la misma escuela, casi seguramente tienen celos el uno del otro. En tales casos, sólo queda disponer, en todo lo posible, que cada competidor no pueda dañar al otro, y sólo sea capaz de ganar mediante la superioridad de su mérito. Los celos que un artista tiene de su rival generalmente causan poco daño, ya que el único medio eficaz de darles salida es pintar cuadros mejores que el otro, pues no cabe la posibilidad de destruir los cuadros del rival afortunado. Cuando la envidia es inevitable debe ser usada como un estímulo de los propios esfuerzos, no para frustrar los esfuerzos de los rivales.

Las posibilidades de la ciencia en lo relativo a aumentar la dicha humana no están limitadas a disminuir los aspectos de la naturaleza humana que contribuyen a la mutua derrota y que, por lo tanto, llamamos «malos». Probablemente no hay límite en lo que la ciencia puede hacer para aumentar la excelencia positiva. La salud ha sido ya grandemente aumentada; a pesar de las lamentaciones de los que idealizan el pasado, vivimos más y tenemos menos enfermedades que cualquier clase o nación del siglo XVIII. Con un poco más de aplicación del conocimiento que poseemos ya, podríamos ser más sanos de lo que somos. Y es probable que los futuros descubrimientos acelerarán enormemente este proceso.

Hasta ahora, la ciencia física es la que ha tenido mayor efecto sobre nuestras vidas, pero la fisiología y la psicología del futuro van a ser más potentes con toda probabilidad. Cuando hayamos descubierto hasta qué punto nuestro carácter depende de las condiciones fisiológicas podremos, si queremos, producir mucho más el tipo de ser humano que admiramos. La inteligencia, la capacidad artística, la benevolencia, todas estas cosas pueden ser indudablemente aumentadas por la ciencia. No parece haber límite en lo que podría hacerse para construir un mundo bueno si los hombres usaran la ciencia prudentemente. En otro lugar he expresado mis temores de que los hombres no supieran usar bien del poder derivado de la ciencia [4]. En este momento me preocupa el bien que podrían hacer los hombres si quisieran, no la cuestión de si

van a preferir hacer el mal.

Hay una cierta actitud acerca de la aplicación de la ciencia a la vida humana con la que yo simpatizo, aunque, en último análisis, no estoy de acuerdo con ella. Es la actitud de los que temen todo lo que no es «natural». Rousseau es, claro está, el protagonista de este criterio en Europa. En Asia, Lao-Tsé expuso tales ideas de un modo más persuasivo, y 2.400 años antes. Creo que hay una mezcla de verdad y mentira en la admiración de la «naturaleza» que es importante aclarar. Para empezar, ¿qué es lo «natural»? Hablando en términos generales, todo a lo que se está acostumbrado desde la niñez. Lao-Tsé protesta contra los caminos, los coches y las embarcaciones, cosas que probablemente eran desconocidas en el pueblo donde nació. Rousseau estaba acostumbrado a tales cosas y no las consideraba como contrarias a la naturaleza. Pero sin duda habría execrado los ferrocarriles sí hubiera vivido hasta verlos. Los vestidos y las comidas son demasiado antiguos para que los denuncien la mayoría de los apóstoles de la naturaleza, aunque protestan contra las innovaciones en ambos. El control de la natalidad se considera malo por la gente que tolera el celibato, porque lo primero es una nueva violación de la naturaleza y lo último una violación antigua. En todos estos aspectos, los que predican la «naturaleza» son inconsecuentes y uno se siente tentado a mirarlos como meros conservadores.

Sin embargo, puede decirse algo en su favor. Tomemos por ejemplo las vitaminas, cuyo descubrimiento ha producido una reacción en favor de los alimentos «naturales». Sin embargo, parece que se pueden obtener vitaminas del aceite de hígado de bacalao y de la luz eléctrica, que no son ciertamente parte de la dieta «natural» del ser humano. Este caso ilustra el que, cuando no hay conocimiento, se puede causar un inesperado daño mediante un nuevo alejamiento de la naturaleza; pero cuando se llega a un entendimiento del mal, éste generalmente se remedia con una nueva artificialidad. Con respecto a nuestro ambiente físico y a los medios físicos de complacer nuestros deseos, no creo que la doctrina de la «naturaleza» justifique nada, aparte de una cierta prudencia experimental en la adopción de nuevos expedientes. Los vestidos, por ejemplo, son contrarios a la naturaleza y necesitan estar complementados por alguna otra práctica antinatural, a saber, el lavado, para que no traigan enfermedades. Pero las dos prácticas juntas hacen al hombre más sano que el salvaje, que las huye.

Hay algo más que decir acerca de la «naturaleza» en el reino de los deseos humanos. El obligar a un hombre, a una mujer o a un niño a una vida que frustra sus más fuertes deseos es a la vez cruel y peligroso; en este sentido, una vida de acuerdo con la «naturaleza» debe recomendarse con ciertos requisitos. No hay nada más artificial que un ferrocarril subterráneo, pero no se violenta la naturaleza de un niño cuando se le hace viajar en él; por el contrario, casi todos los niños hallan

encantadora la experiencia. Las artificialidades que satisfacen los deseos de los seres humanos ordinarios son buenas, cuando son iguales las otras cosas. Pero no se dice nada de los modos de vida que son artificiales en el sentido de estar impuestos por la autoridad o la necesidad económica. Tales modos de vida son, sin duda, necesarios, hasta cierto punto, en la actualidad; los viajes por mar serían muy difíciles si no hubiera fogoneros a bordo. Pero las necesidades de esta clase son lamentables y debemos buscar medios de evitarlas. Una determinada cantidad de trabajo no es algo para quejarse; en realidad, de nueve casos por cada diez, hace al hombre más feliz que la completa ociosidad. Pero la cantidad y clase de trabajo que la mayoría de la gente tienen que hacer ahora es un mal grave; especialmente malo es la condena perpetua a la rutina. La vida no debe ser regulada con exceso ni metódica; nuestros impulsos, cuando no son positivamente destructores o dañinos para los demás, deben tener en lo posible un libre juego; es necesario que haya lugar para la aventura. Debemos respetar la naturaleza humana porque nuestros impulsos y deseos constituyen nuestra felicidad. Es inútil dar a los hombres algo que se considera «bueno» abstractamente; tenemos que darles algo que deseen o necesiten, si queremos acrecentar su dicha. La ciencia tiene que aprender con el tiempo a moldear nuestros deseos de modo que no choquen con los de otra gente hasta el punto en que lo hacen ahora; entonces podremos satisfacer una mayor proporción de nuestros deseos. En ese sentido, pero sólo en ese sentido, nuestros deseos se habrán hecho «mejores». Un solo deseo no es mejor ni peor, considerado aisladamente, que cualquier otro; Pero un grupo de deseos es mejor que otro grupo si todos los del primer grupo pueden ser satisfechos simultáneamente, mientras que los del segundo grupo son incompatibles con otros. Por esta razón, el amor es mejor que el odio.

Respetar la naturaleza física es una necedad; la naturaleza física debe estudiarse con el fin de que sirva en todo lo posible a los fines humanos, pero éticamente no es buena ni mala. Y cuando la naturaleza física y la naturaleza humana se influyen mutuamente, como en la cuestión de la población, no hay necesidad de cruzarse de brazos en adoración pasiva y aceptar la guerra, la peste y el hambre como los únicos medios de solucionar la fecundidad excesiva. Los teólogos dicen: es malo, en este asunto, aplicar la ciencia al aspecto divino del problema; tenemos que aplicar la moral al aspecto humano y practicar la abstinencia. Aparte del hecho de que todos, incluso los sacerdotes, saben que su consejo no se sigue, ¿por qué ha de ser malo resolver la cuestión de la población adoptando los medios físicos para evitar la concepción? No hay ninguna respuesta, como no sea una basada en dogmas anticuados. Y, claramente, la violencia a la naturaleza patrocinada por los teólogos es por lo menos tan grande como la que supone el control de la natalidad. Los teólogos prefieren la violencia a la naturaleza humana, que, cuando se practica triunfalmente, supone desdicha, envidia, la tendencia a la persecución y con frecuencia la locura. Yo

prefiero una «violencia» a la naturaleza física de la misma clase, que la que supone la máquina de vapor y el uso del paraguas. Este ejemplo muestra lo ambigua e incierta que es la aplicación del principio de que debemos seguir la «naturaleza».

La naturaleza, incluso la naturaleza humana, cesarán cada vez más de ser un dato absoluto; cada vez más se convertirá en lo que ha hecho de ella la manipulación científica. La ciencia puede, si quiere, facilitar que nuestros nietos vivan una vida buena, dándoles conocimiento, dominio de sí mismos y caracteres que produzcan armonía en lugar de luchas. En la actualidad enseña a nuestros hijos a matarse entre sí porque muchos hombres de ciencia están dispuestos a sacrificar el futuro de la humanidad a su momentánea prosperidad. Pero esta fase pasará cuando los hombres hayan adquirido el mismo dominio sobre sus pasiones que tienen ya sobre las fuerzas físicas del mundo exterior. Entonces, por fin, habremos conquistado nuestra libertad.

¿Sobrevivimos a la muerte?

Este artículo fue publicado por primera vez en 1936, en un libro titulado «Los misterios de la vida y de la muerte». El artículo del obispo Barnes, a que se refiere Russell, apareció en la misma obra.

Antes de que podamos discutir provechosamente si continuamos existiendo después de la muerte, conviene aclarar en qué sentido un hombre es la misma persona que fue ayer. Los filósofos solían pensar que había sustancias definidas, el alma y el cuerpo, cada una de las cuales duraba de día a día; que un alma, una vez creada, continuaba existiendo por Siempre, mientras que el cuerpo cesaba temporalmente desde la muerte hasta la resurrección del mismo.

La parte de esta doctrina que concierne a la vida presente es casi seguramente falsa. La materia del cuerpo cambia continuamente mediante los procesos de la nutrición y el desgaste. Aun cuando esto no fuera así, en la física los átomos ya no se consideran dotados de una existencia continua; no tiene sentido el decir: este es el mismo átomo que existía hace unos pocos minutos. La continuidad de un cuerpo es un asunto de apariencia y de conducta, no de sustancia.

Lo mismo se aplica a la mente. Pensamos, sentimos y actuamos, pero no hay, además de los pensamientos, sentimientos y acciones, una entidad simple, la mente o el alma, que haga o sufra estas cosas. La continuidad mental de una persona es una continuidad de hábito y de memoria: ayer había una persona cuyos sentimientos recuerdo, y a esa persona la considero como mi yo de ayer; pero, en realidad, mi yo de ayer, era sólo ciertos sucesos mentales, recordados ahora y considerados como parte de la persona que los recuerda. Todo lo que constituye una persona es una serie de experiencias unidas por la memoria y por ciertas similitudes que llamamos hábito. Si, por lo tanto, hemos de creer que una persona sobrevive a la muerte, tenemos que creer que todos los recuerdos y costumbres que constituyen la persona continuarán exhibiéndose en una nueva serie de acontecimientos.

Nadie puede probar que esto no va a suceder. Pero es fácil ver que es muy improbable. Nuestros recuerdos y nuestros hábitos están unidos a la estructura del cerebro, del mismo modo que un río está unido a la estructura del cauce. El agua del río cambia siempre, pero sigue el mismo curso porque las lluvias anteriores han abierto un canal. Igualmente los acontecimientos anteriores han abierto un canal en el cerebro y nuestros pensamientos corren a lo largo de dicho canal. Ésta es la causa de los recuerdos y de los hábitos mentales. Pero el cerebro, como estructura, se disuelve con la muerte, y por lo tanto es de esperar que la memoria se disuelva también. No

hay más razón para pensar lo contrario que el esperar que un río siga su mismo curso después de que un terremoto haya levantado una montaña donde solía haber un valle.

Toda memoria y, por lo tanto (se podría decir), todas las mentes, dependen de una propiedad que es muy notable en ciertas clases de estructuras materiales, pero que existe poco, si es que existe, en otras clases. Es la propiedad de formar hábitos como resultado de sucesos similares frecuentes. Por ejemplo: una luz brillante hace que se contraigan las pupilas de los ojos; y si repetidamente se pasa una luz ante los ojos de un hombre y al mismo tiempo se hace sonar un gong, finalmente, sólo el sonido del gong hará que se contraigan sus pupilas. Esto ocurre con el cerebro y el sistema nervioso, es decir, con una cierta estructura material. Se verá que hechos exactamente iguales explican nuestra respuesta al lenguaje y nuestro uso de él, los recuerdos y las emociones que éstos despiertan, nuestra conducta moral o inmoral y, en realidad, todo lo que constituye nuestra personalidad mental, excepto la parte determinada por la herencia. La parte determinada por la herencia pasa a la posteridad, pero no puede, en el individuo, sobrevivir a la desintegración del cuerpo. Así, tanto las partes heredadas como las adquiridas de una personalidad están de acuerdo con nuestra experiencia, unidas con las características de ciertas estructuras corporales. Todos sabemos que la memoria puede quedar destruida por una lesión del cerebro, que una persona virtuosa puede hacerse viciosa mediante la encefalitis letárgica, y que un niño inteligente se puede volver idiota por la carencia de yodo. En vista de tales hechos familiares, parece poco probable que la mente sobreviva a la destrucción total de la estructura del cerebro que ocurre con la muerte.

No son los argumentos racionales sino las emociones lo que hace creer en la vida futura.

La más importante de estas emociones es el miedo a la muerte, útil instintiva y biológicamente. Si de veras creyésemos en la vida futura, cesaríamos completamente de temer a la muerte. Los efectos serían curiosos, y probablemente deplorables para la mayoría de nosotros. Pero nuestros antepasados humanos y subhumanos lucharon con sus enemigos y los exterminaron a través de muchas edades geológicas, enriqueciéndose con el valor; por lo tanto, es una ventaja de los vencedores en la lucha por la vida el poder, en ciertas ocasiones, vencer el natural miedo de la muerte. Entre los salvajes y los animales la pugnacidad instintiva basta para este fin; pero, en una cierta fase de desarrollo, como probaron primeramente los mahometanos, la creencia en el Paraíso tiene considerable valor militar como refuerzo de la belicosidad natural. Por lo tanto, debemos admitir que los militaristas tienen razón al fomentar la creencia en la inmortalidad, suponiendo siempre que esta creencia no se haga tan profunda que cause indiferencia por los asuntos mundanales.

Otra emoción que fomenta la creencia en la supervivencia es la admiración de la excelencia del hombre. Como dice el obispo de Birmingham: «Su mente es un

instrumento superior a todo cuanto había aparecido antes que él; conoce el bien y el mal. Puede construir la Abadía de Westminster, puede construir un aeroplano, puede calcular la distancia del sol… Entonces, ¿puede el hombre perecer enteramente en la muerte? Ese instrumento incomparable, su mente, ¿se desvanece al cesar la vida?».

El Obispo pasa a argüir que «el universo ha sido hecho y está gobernado por un propósito inteligente» y que sería una falta de inteligencia el haber hecho al hombre para que pereciera.

Hay muchas respuestas a este argumento. En primer lugar, se ha hallado, en la investigación científica de la Naturaleza, que la intrusión de valores estéticos o morales, ha sido siempre un obstáculo para el descubrimiento. Solía pensarse que los cuerpos celestes tenían que moverse en círculos, porque el círculo es la curva más perfecta; que las especies tenían que ser inmutables, porque Dios sólo creaba lo perfecto y, por lo tanto, no había necesidad de mejora; que no debían combatirse las epidemias como no fuera mediante el arrepentimiento, porque eran un castigo del pecado, etc. La naturaleza es indiferente a nuestros valores, y sólo puede ser entendida ignorando nuestros conceptos del bien y del mal. El universo puede tener un fin, pero nada de lo que nosotros sabemos sugiere que, de ser así, ese propósito tiene alguna semejanza con los nuestros.

En esto no hay nada sorprendente. El doctor Barnes nos dice que el Hombre «conoce el bien y el mal». Pero en realidad, como demuestra la antropología, los conceptos que el hombre ha tenido del bien y del mal han variado de tal manera que ninguno de ellos ha sido permanente. Por lo tanto, no podemos decir que el hombre conoce el bien y el mal, sino sólo que algunos hombres lo conocen. ¿Qué hombres? Nietzsche argüía en favor de una ética profundamente distinta de la cristiana, y algunos gobiernos poderosos han aceptado sus enseñanzas. Si el conocimiento del bien y del mal es un argumento en favor de la inmortalidad, tenemos que decidir primero si creer en Cristo o en Nietzsche, y luego declarar que los cristianos son inmortales, pero que Hitler y Mussolini no lo son y viceversa. La decisión se hará obviamente en el campo de batalla, no en el estudio. Los que tengan el mejor gas venenoso tendrán la ética del futuro y por lo tanto serán los inmortales.

Nuestros sentimientos y creencias acerca del bien y del mal son, como todo lo demás que hay en torno a nosotros, hechos naturales desarrollados en la lucha por la existencia y que no tienen ningún origen divino o sobrenatural. En una de las fábulas de Esopo, un león ve cuadros de hombres cazando leones y advierte que, si él los hubiera pintado, los leones estarían cazando hombres. El hombre, dice el doctor Barnes, es un ser superior porque puede construir aeroplanos. Hace un tiempo había una canción popular acerca del talento de las moscas que andaban boca abajo por el techo, con el estribillo: «¿Podría hacerlo Lloyd George? ¿Podría hacerlo Mr. Baldwin? ¿Podría hacerlo Ramsay Macdonald? ¡No!». Con esta base se podría

construir un argumento por una mosca de mente teológica, argumento que, sin duda, hallarían muy convincente la mayoría de las moscas.

Además, sólo cuando pensamos abstractamente tenemos una opinión tan alta del hombre. De los hombres, en concreto, la mayoría de nosotros piensa muy mal. Los estados civilizados gastan más de la mitad de sus ingresos en matar a los ciudadanos de los otros estados. Consideremos la larga historia de las actividades inspiradas por el fervor moral: los sacrificios humanos, las persecuciones de herejes, las cazas de brujas, los pogroms, hasta que se llega al exterminio en gran escala por medio de gases venenosos, que al menos uno de los colegas episcopales del doctor Barnes parece patrocinar, ya que sostiene que el pacifismo es anticristiano. ¿Son estas abominaciones, y las doctrinas éticas que las inspiran, realmente prueba de un Creador inteligente? ¿Y podemos realmente desear que los hombres que las practicaron vivan eternamente? El mundo en que vivimos puede ser entendido como resultado de la confusión y el accidente; pero, si es el resultado de un propósito deliberado, el propósito tiene que haber sido el de un demonio. Por mi parte, encuentro el accidente una hipótesis menos penosa y más verosímil.

¿Parece, señora? No, es

Este ensayo, escrito en 1899, no había sido publicado antes. Se reproduce aquí, principalmente, a causa de su interés histórico, ya que representa la primer revuelta de Russell contra la filosofía hegeliana de la cual era partidario en sus primeros días de Cambridge. Aunque su oposición a la religión no era en aquellos días tan pronunciada como lo ha sido desde la Primera Guerra Mundial, algunas de sus críticas estaban basadas en las mismas razones.

La filosofía, en los días en que era aún gorda y próspera, prometía a sus adeptos diversos e importantes servicios. Les ofrecía el consuelo en la adversidad, la explicación en la dificultad intelectual, la guía en la perplejidad moral. No es de extrañar que el Hermano Menor, cuando se le presentó un ejemplo de sus usos, exclamase con el entusiasmo de la juventud:

¡Qué encantadora es la divina Filosofía!
No es áspera y ceñuda como suponen los necios,
Sino musical como el laúd de Apolo.

Pero esos dichosos días han pasado. La filosofía, mediante las lentas victorias de su propia descendencia, se ha visto obligada a renunciar, una por una, a sus altas pretensiones. Las dificultades intelectuales, en su mayoría, han sido adquiridas por la ciencia; las ansiosas pretensiones de la filosofía, en relación con las pocas preguntas excepcionales que aún trata de contestar, se miran por la mayoría de la gente como un resto medieval, y están siendo rápidamente transferidas a la rígida ciencia de F. W. H. Myers. Las perplejidades morales —que hasta hace poco los filósofos asignaron sin vacilar a su dominio—, han sido entregadas por McTaggart y Bradley a los caprichos de la estadística y el sentido común. Pero el poder de dar consuelo —el último poder de los impotentes— pertenece, según McTaggart, aún a la filosofía. Esta noche yo deseo privar de su última posesión al decrépito padre de nuestros modernos dioses.

Parecería, a primera vista, que la cuestión podría quedar zanjada brevemente. «Sé que la filosofía puede consolar —podría decir McTaggart—, porque a mí me consuela ciertamente». Sin embargo, trataré de probar que las conclusiones que le consuelan son conclusiones que no emanan de su posición general, que, en realidad, no emanan reconocidamente, y que se conservan, al parecer, sólo porque le

consuelan.

Como no quiero discutir la verdad de la filosofía, sino sólo su valor emocional, asumiré una metafísica que descanse en la distinción entre Apariencia y Realidad y consideraré la última como eterna y perfecta. El principio de tal metafísica podría ser resumido así: «Dios está en el Cielo; en el mundo todo está mal». Ésa es su última palabra. Pero podría suponerse que, como Dios está en el cielo, y siempre ha estado allí, podemos esperar que algún día baje a la Tierra, ya que no para juzgar a los vivos y a los muertos, al menos para recompensar la fe de los filósofos. Sin embargo, su larga resignación a una existencia puramente celestial parecería sugerir, con respecto a los asuntos de la Tierra, un estoicismo en el cual sería temerario fundar nuestras esperanzas.

Pero hablando seriamente: el valor emocional de una doctrina, como consuelo en la adversidad, parece depender de su predicción del futuro. El futuro, emocionalmente hablando, es más importante que el pasado, e incluso que el presente. «Es bueno todo lo que termina bien» es el aforismo unánime del sentido común. «Muchas mañanas tristes tienen como resultado un hermoso día» es optimismo; mientras que el pesimismo dice:

Muchas radiantes mañanas he visto
acariciar los montes con ojo soberano,
besar con su rostro de oro el verde de los prados,
pintar con celeste alquimia los pálidos arroyos.
Luego, permitiendo que las nubes pasasen
con negra angustia por su celeste rostro,
ocultando su faz del mundo desdichado,
huir invisibles al oeste con su deshonra.

Y así, emocionalmente, nuestra visión del universo, buena o mala, depende del futuro, o lo que sea; siempre nos preocupan las apariencias, y al menos que nos aseguren que el futuro va a ser mejor que el presente, es difícil ver dónde vamos a encontrar el consuelo.

Tan unido está el porvenir con el optimismo que el propio McTaggart, aunque todo su optimismo depende de la negación del tiempo, se ve impulsado a representar el Absoluto como un futuro estado de cosas, como «una armonía que algún día tiene que hacerse explícita». Sería poco amable seguir de cerca esta contradicción, ya que es principalmente McTaggart el que ha hecho que me dé cuenta de ella. Pero lo que sí quiero poner de manifiesto es que todo consuelo derivado de la doctrina de que la Realidad es eterna y eternamente buena se deriva, sola y exclusivamente, de esta contradicción. Una Realidad eterna no puede tener una relación más íntima con el futuro que con el pasado: si su perfección no ha aparecido hasta ahora, no hay razón

para suponer que alguna vez lo hará; e indudablemente lo probable es que Dios se quede en el cielo. Podríamos, con igual propiedad, hablar de una armonía que fue explícita una vez; es posible que «mi pesar esté delante y mi dicha detrás»… y es obvio el poco consuelo que eso puede darnos.

Toda nuestra experiencia está unida al tiempo, y no es posible imaginar una experiencia eterna. Pero, aun cuando fuera posible, no podríamos, sin contradicción, suponer que llegaremos a tener dicha experiencia. Toda experiencia, por lo tanto, en cuanto puede mostramos la filosofía, probablemente se parecerá a la experiencia que conocemos; si ésta nos parece mala, ninguna doctrina de una Realidad distinta de las Apariencias puede damos la esperanza de algo mejor. Caemos, en realidad, en un dualismo inútil: por un lado, tenemos el mundo que conocemos, con sus acontecimientos, agradables y desagradables, sus muertes, fracasos y desastres; por el otro, un mundo imaginario, que llamamos el mundo de la Realidad, excusando, por la amplitud de la Realidad, la ausencia de todos los signos de que ese mundo existe realmente. Ahora, la única base que tenemos de ese mundo de Realidad es que ésa habría podido ser la Realidad, si pudiéramos comprenderla. Pero si el resultado de nuestra construcción puramente ideal resulta tan diferente del mundo que conocemos —del mundo real, en verdad—; si, además, la consecuencia de esta construcción es que nunca experimentaremos el llamado mundo de la Realidad, excepto en el sentido de que ya no experimentaremos nada más, no puedo ver el consuelo de los males presentes que hemos ganado con nuestra metafísica. Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la inmortalidad. La gente desea la inmortalidad, ya como una compensación de las injusticias de este mundo, ya, lo cual es un motivo más respetable, para tener la posibilidad de encontrar después de la muerte a los seres queridos. Este último deseo lo sentimos todos, y si la filosofía fuera capaz de satisfacerlo le quedaríamos muy agradecidos. Pero la filosofía, a lo sumo, sólo puede asegurarnos que el alma es una realidad eterna.

El tiempo en que esta realidad pudiera manifestarse no viene al caso y no hay en tal doctrina una inferencia legítima de la existencia después de la muerte. Keats puede lamentar aún:

¡Nunca volveré a verte,
ni gozaré jamás el mágico poder
del amor irreflexivo!

Y no le consolará mucho que le digan que aquella «hermosa criatura de una hora» no es una frase metafísicamente exacta. Sigue siendo cierto que «vendrá el Tiempo y se llevará mi amor», y que «este pensamiento es igual que una muerte que no puede elegir, sino llorar por tener lo que teme perder». Y eso ocurre con todas las partes de las doctrinas de una Realidad eternamente perfecta. Lo que ahora parece malo —y la

lamentable prerrogativa del mal es que parecerlo es serlo—, lo que ahora se manifiesta malo, puede seguir siéndolo, por lo que sabemos, eternamente, para atormentar a nuestros últimos descendientes. Y en tal doctrina no hay, a mi entender, el menor vestigio de consuelo.

Es cierto que el Cristianismo y todos los optimismos anteriores han representado al mundo como eternamente regido por una Providencia benéfica, y por ello metafísicamente buena. Pero esto ha sido, en el fondo, sólo un medio de probar la futura excelencia del mundo; de probar, por ejemplo, que los buenos serían dichosos después de la muerte. Siempre ha sido esta deducción —ilegítimamente hecha, claro está—, la que ha dado consuelo. «Es un buen hombre y terminará bien».

Puede decirse, en realidad, que hay consuelo en la mera doctrina abstracta de que la Realidad es buena. Yo no acepto la prueba de esta doctrina, pero, aunque sea cierta, no comprendo por qué debe ser consoladora. Pues la esencia de mi argumento es que la Realidad, tal como la construye la Metafísica, no tiene ninguna relación con el mundo de la experiencia. Es una abstracción vacía, de la cual no se puede hacer válidamente ninguna deducción en cuanto al mundo de la apariencia, en cuyo mundo, sin embargo, están todos nuestros intereses. Incluso el puro interés intelectual del cual nace la metafísica es un interés de explicar el mundo de la apariencia. Pero, en lugar de explicar este mundo real, palpable y sensible, la metafísica construye un mundo fundamentalmente diferente, tan diferente, tan desconectado con la experiencia real, que el mundo de la experiencia diaria no es afectado por él y, de este modo, es como si no hubiera un mundo de la Realidad. Si al menos se permitiera mirar el mundo de la Realidad como «otro mundo», como una ciudad celestial, existente en los cielos, podría haber sin duda consuelo en el pensamiento de que otros han tenido la perfecta experiencia de que nosotros carecemos. Pero decirnos que nuestra experiencia, tal como la conocemos, es esa perfecta experiencia tiene que dejarnos fríos, ya que no prueba que nuestra experiencia es mejor de lo que es. Por otra parte, decir, que nuestra experiencia real no es la experiencia perfecta construida por la filosofía, es cortar la única clase de existencia que puede tener la realidad filosófica, ya que Dios en el cielo no puede ser mantenido independientemente. Entonces, o nuestra experiencia existente es perfecta —lo cual es una frase vacía, que deja el tema como antes— o no hay experiencia perfecta y nuestro mundo de la Realidad, como nadie lo experimenta, existe sólo en los libros de metafísica. En cualquier caso, a mi parecer, no podemos hallar en la filosofía los consuelos de la religión.

Hay, claro está, varios sentidos en los cuales sería absurdo negar que la filosofía puede consolarnos. Podemos hallar que el filosofar es un medio agradable de pasar el tiempo; en este sentido, el consuelo derivado puede, en casos extremos, ser comparable al de la bebida como medio de pasar las veladas. También podemos

tomar la filosofía estéticamente, como es probable que la mayoría de nosotros tome a Spinoza. Podemos usar la metafísica como la poesía y la música, como un medio de producir un estado de espíritu, de darnos una cierta perspectiva del universo, una cierta actitud hacia la vida, valorándose el estado de espíritu resultante de acuerdo con el grado de la emoción poética despertada, no en proporción a la verdad de las creencias mantenidas. En realidad, nuestra satisfacción parece ser, en estos estados de espíritu, todo lo contrario de las afirmaciones del metafísico. Es la satisfacción de olvidar el mundo real y sus males, y persuadirnos, por el momento, de la realidad de un mundo que hemos creado nosotros mismos. Esta parece ser una de las razones por las cuales Bradley justifica la metafísica. «Cuando la poesía, el arte y la religión —dice— hayan cesado totalmente de interesar, o cuando ya no muestren ninguna tendencia a luchar con los problemas fundamentales y llegar a un acuerdo con ellos; cuando el sentido de misterio y encanto ya no arrastre a la mente a vagar sin rumbo y amar Dios sabe qué; cuando, en breve, el crepúsculo no tenga encanto, entonces la metafísica carecerá de valor». Lo que la metafísica nos hace en este aspecto es, esencialmente, lo que *La Tempestad*, por ejemplo, hace por nosotros; pero su valor en este aspecto es completamente independiente de su veracidad. No valoramos *La Tempestad* porque la magia de Próspero nos relacione con el mundo de los espíritus; y, estéticamente, no valoramos la metafísica porque nos informe de un mundo del espíritu. Y esto pone de relieve la diferencia esencial entre la satisfacción estética, que yo concedo, y el consuelo religioso, que yo niego a la filosofía. Para la satisfacción estética, la convicción intelectual es innecesaria y, por lo tanto, podemos elegir, al buscar esa satisfacción, la metafísica que nos dé la mayor cantidad. Por el contrario, para el consuelo religioso, la creencia es esencial, y yo afirmo que no obtenemos consuelo religioso de la metafísica en que creemos.

Sin embargo, es posible introducir un refinamiento en el argumento adoptando una teoría más o menos mística de la emoción estética. Puede afirmarse que, aunque nunca podemos experimentar totalmente la Realidad como realmente es, algunas experiencias se acercan a ella más que otras, y tales experiencias, puede decirse, son las dadas por el arte y la filosofía. Y bajo la influencia de las experiencias que el arte y la filosofía nos dan a veces, parece fácil adoptar este criterio. Para los que tienen la pasión metafísica, probablemente no hay emoción tan rica y bella, tan completamente deseable, como la del sentido místico, que la filosofía nos da a veces, de un mundo transformado por la visión beatífica. Como dice nuevamente Bradley, «unos de un modo, otros de otro, parecemos entrar en contacto y tener comunión con lo que está más allá del mundo visible. En varios modos, hallamos algo más alto, que nos sostiene y humilla, que nos purifica y sostiene. Y, en el caso de ciertas personas, el esfuerzo intelectual para comprender el Universo es un medio principal de experimentar así la Divinidad…». «Y al parecer —continúa— esta es otra razón para

que algunas personas persigan el estudio de la verdad fundamental».

¿Pero no es igualmente una razón para esperar que esas personas no hallen la verdad fundamental? Si, en realidad, la verdad fundamental tiene alguna semejanza con las doctrinas expresadas en Apariencia y Realidad, yo no niego el valor de la emoción, pero sí niego que, hablando estrictamente, sea, en cualquier sentido peculiar, una visión beatífica o la experiencia de la Divinidad. En un sentido, claro está, toda experiencia es la experiencia de la Divinidad, pero, en otro, ya que toda experiencia es igualmente en el tiempo y la Divinidad es eterna, ninguna experiencia es la experiencia de la Divinidad, «como tal», me impulsaría a añadir la pedantería. El abismo entre Apariencia y Realidad es tan profundo que no tenemos base, por lo que yo pueda ver, para considerar algunas experiencias más cercanas que otras a la perfecta experiencia de la Realidad. El valor de las experiencias en cuestión tiene, por lo tanto, que basarse completamente en su cualidad emocional y no, como parece sugerir Bradley, en ningún grado superior de verdad que podamos atribuirles. Pero, si es así, son a lo sumo los consuelos del filosofar, no de la filosofía. Constituyen una razón para buscar la verdad fundamental, ya que son flores que hay que cortar en el camino; pero no constituyen un premio de su logro, ya que todo indica que las flores crecen sólo al comienzo del camino y desaparecen mucho antes de haber llegado al fin de nuestro viaje.

El criterio que patrocino no es, indudablemente, inspirador, ni siquiera un criterio que, si se aceptase generalmente, fomentaría el estudio de la filosofía. Podría justificar mi ensayo, si quisiera hacerlo, con la máxima: «donde todo está podrido, es labor de hombres el gritar que el pescado huele mal». Pero prefiero sugerir que la metafísica, cuando trata de llenar el lugar de la religión, ha equivocado realmente su función. Admito que pueda ocupar ese lugar; pero lo hace, a mi entender, a expensas de ser mala metafísica. ¿Por qué no admitir que la metafísica, como la ciencia, está justificada por la curiosidad intelectual y debe ser guiada solamente por la curiosidad intelectual? El deseo de hallar consuelo en la metafísica ha producido, tenemos que reconocerlo, una gran cantidad de razonamientos falsos y de deshonestidad intelectual. De esto, de cualquier forma, nos libraría el abandono de la religión. Y como la curiosidad intelectual existe en cierta gente, probablemente esa gente se vería libre de ciertas falacias persistentes hasta ahora. «El hombre —para citar a Bradley una vez más—, cuya naturaleza es tal que sólo mediante un camino puede hallar satisfacción a su principal deseo, tratará de hallarla por ese camino, cualquiera que sea y piense el mundo lo que piense; y si no lo hace, es despreciable».

Sobre los escépticos católicos y protestantes

Escrito en 1928

Cualquier persona que haya tenido mucho contacto con librepensadores de diferentes países y diversos antecedentes tiene que haber advertido la notable diferencia entre los de origen católico y los de origen protestante, por mucho que crean haber abandonado la teología que les enseñaron en su juventud. La diferencia entre protestantes y católicos es tan marcada entre los librepensadores como entre los creyentes; en realidad, las diferencias esenciales son quizás más fáciles de descubrir, ya que no están ocultas detrás de las divergencias ostensibles del dogma. Hay, claro está, una dificultad, que es que la mayoría de los protestantes ateos son ingleses o alemanes, mientras que la mayoría de los católicos son franceses. Y los ingleses que, como Gibbon, han tenido un íntimo contacto con el pensamiento francés, adquieren las características de los librepensadores franceses a pesar de su origen protestante. Sin embargo, sigue existiendo la gran diferencia y sería interesante tratar de averiguar en qué consiste.

Se puede tomar como un librepensador protestante completamente típico a James Mill, tal como aparece en la autobiografía de su hijo.

> Mi padre —dice John Stuart Mill—, educado en el credo del presbiterianismo escocés, había llegado, por sus estudios y reflexiones, a rechazar no sólo la creencia en la Revelación, sino los fundamentos de lo que comúnmente se llama Religión Natural. El rechazo de mi padre de todo cuanto se llama creencia religiosa no era, como podrían suponer muchos, esencialmente un asunto de lógica y prueba: sus razones eran morales aun más que intelectuales. Hallaba imposible creer que un mundo tan lleno de males era la obra de un Autor dotado de infinito poder, de bondad y virtud perfectas… Su aversión a la religión, en el sentido usualmente dado al término, era igual a la de Lucrecio; la miraba con los sentimientos debidos no sólo a una mera ilusión mental engañosa, sino a un gran mal moral. Habría sido completamente inconsecuente con las ideas del deber que tenía mi padre dejarme que adquiriese impresiones contrarias a sus convicciones y sentimientos con respecto a la religión; desde el primer momento, me inculcó que la manera en que nació el mundo era un tema del cual no se sabía nada.

Sin embargo, no había duda de que James Mill siguió siendo protestante. «Me

enseñó a tener el mayor interés por la Reforma, como la contienda grande y decisiva contra la tiranía sacerdotal en favor de la libertad de pensamiento».

En todo esto, James Mill sólo llevaba adelante el espíritu de John Knox. Era un no conformista, aunque de una secta extrema, y conservaba la sinceridad moral y el interés por la teología que distinguió a sus precursores. Los protestantes, desde el principio, se distinguieron de sus contrarios por lo que no creían; el abandonar un dogma más es, por lo tanto, meramente llevar el movimiento una etapa adelante. El fervor moral es la esencia del asunto.

Ésta es sólo una de las diferencias distintivas entre la moralidad protestante y la católica. Para el protestante, el hombre excepcionalmente bueno es el que se opone a las autoridades y las doctrinas recibidas, como Lutero en la Dieta de Worms. El concepto protestante de la bondad es de algo individual y aislado. A mí me educaron como protestante y uno de los textos que más inculcaron en mi mente juvenil fue: «No seguirás a una multitud para hacer el mal». Me doy cuenta de que, hasta ahora, este texto influye en mis actos más graves. El católico tiene un concepto completamente diferente de la virtud: para él, la virtud es un elemento de sumisión, no sólo a la voz de Dios revelada en la conciencia, sino a la autoridad de la Iglesia como depositaria de la Revelación. Esto da al católico un concepto de la virtud mucho más social que el del protestante y hace el tirón mucho mayor cuando rompe su unión con la Iglesia. El protestante que abandona la secta protestante particular en que había sido educado hace solamente lo que los fundadores de aquella secta hicieron, no hace mucho, y su mentalidad está adaptada a la fundación de una nueva secta. El católico, por el contrario, se siente perdido sin el apoyo de la Iglesia. Puede, claro está, unirse a otra institución, como la de los masones, pero permanece consciente de todos modos de la rebeldía desesperada. Y generalmente queda convencido, por lo menos subconscientemente, de que la vida moral está confinada a los miembros de la Iglesia, de modo que para el librepensador se han hecho imposibles las más altas clases de virtud. Esta convicción actúa de modos distintos, conforme a su temperamento; si tiene una disposición fácil y alegre disfruta lo que William James llama una vacación moral. El más perfecto ejemplo de este tipo es Montaigne, que se permitió también una vacación intelectual en forma de hostilidad a sistemas y deducciones. Los modernos no se dan siempre cuenta de hasta qué punto el Renacimiento fue un movimiento antiintelectual. En la Edad Media se acostumbraba a probar las cosas; el Renacimiento inventó la costumbre de observarlas. Los únicos silogismos que Montaigne mira con benevolencia son los que prueban una negativa particular como, por ejemplo, cuando utiliza su erudición para demostrar que no todos los que murieron como Arrio eran heréticos. Después de enumerar varios hombres malos que murieron de esta manera o de manera parecida, prosigue: «¡Pero cómo! Ireneo resulta afortunado: el propósito de Dios es enseñarnos

que los buenos tienen algo más que esperar y los malos algo más que temer que la buena o mala fortuna de este mundo». Parte de esta antipatía por el sistema ha seguido siendo característica del católico en contradicción con el librepensador protestante; la razón es, de nuevo, que el sistema de la teología católica es tan imponente que no permite al individuo, a menos que posea una fuerza heroica, establecer otro en competencia con él.

Por lo tanto, el librepensador católico tiende a evitar la solemnidad tanto moral como intelectual, mientras que el librepensador protestante se inclina a ambas. James Mill enseñó a su hijo que la pregunta «¿Quién me hizo a mí?» no podía ser respondida, porque carecíamos de experiencia o información auténtica para responder a ella; y que cualquier respuesta sólo retrasa la dificultad, ya que se termina preguntando «¿Quién hizo a Dios?». Compárese esto con lo que Voltaire dice acerca de Dios en el *Diccionario Filosófico*. El artículo «Dios» en esa obra comienza del modo siguiente:

> Durante el reinado de Arcadio, Logomacos, profesor de teología en Constantinopla, fue a Escitia y se detuvo al pie del Caucase, en las fértiles llanuras de Zefirim, en la frontera de la Cólquida. El ilustre anciano Dondindac estaba en su gran salón, entre su inmenso redil y su vasto granero; estaba arrodillado con su esposa, sus cinco hijos y sus cinco hijas, sus familiares y criados, y después de una comida ligera todos ellos cantaban las alabanzas de Dios.

El artículo continúa de igual manera y termina con la conclusión: «Desde entonces resolví no discutir jamás». Uno no puede imaginar una época en que James Mill resolviera no discutir más, ni un tema, aunque hubiera sido menos sublime, que hubiera ilustrado con una fábula. Tampoco podría haber practicado el arte de la impertinencia hábil, como hace Voltaire, cuando dice de Leibniz: «Declaró en el norte de Alemania que Dios sólo podía hacer un mundo». O comparar el fervor moral con que James Mill afirmó la existencia del mal con el siguiente pasaje en el cual Voltaire dice la misma cosa:

> Negar que existe el mal pudo haber sido dicho en tono de broma por un Lúculo que tiene buena salud y come una buena comida en compañía de sus amigos y su amante en el salón de Apolo; pero que mire por una ventana y verá algunos miserables seres humanos; que tenga fiebre y entonces él será también miserable.

Montaigne y Voltaire son los ejemplos supremos de los escépticos alegres. Sin embargo, muchos librepensadores católicos han distado de ser alegres, y siempre han

sentido la necesidad de una rígida fe y una Iglesia directora. Tales hombres se hacen a veces comunistas; el ejemplo supremo de ellos es Lenin. Lenin tomó su fe de un librepensador protestante (pues los judíos y los protestantes no se distinguen mentalmente), pero sus antecedentes bizantinos le impulsaron a crear una Iglesia como la encarnación visible de la fe. Un ejemplo menos triunfante de la misma tentativa es Augusto Comte. Los hombres de su temperamento, a menos que tengan una fuerza anormal, pronto o tarde vuelven a caer en el seno de la Iglesia. En el reino de la filosofía, Santayana constituye un ejemplo muy interesante, pues amó siempre la ortodoxia en sí, pero siempre anheló alguna forma menos odiosa intelectualmente que la proporcionada por la Iglesia Católica. Le gustó siempre, en el catolicismo, la institución de la Iglesia y su influencia política; le gustaba, hablando en sentido general, lo que la Iglesia había tomado de Grecia y de Roma, pero no lo que la Iglesia había tomado de los judíos, incluso, claro está, lo que debe a su Fundador. Habría deseado que Lucrecio hubiera logrado fundar una Iglesia basada en los dogmas de Demócrito, pues el materialismo había atraído siempre a su intelecto, y, al menos en sus primeras obras, estaba más cerca de adorar la materia que de conceder esta distinción a cualquier otra cosa. Pero, luego, parece haber llegado a sentir que cualquier Iglesia que exista realmente es preferible a una Iglesia confinada al reino de la esencia. Sin embargo, Santayana es un fenómeno excepcional y apenas encaja en cualquiera de nuestras modernas categorías. Es realmente pre-Renacimiento, y si está de acuerdo con algo, es con los gibelinos, a quienes Dante halló padeciendo en el Infierno por su adhesión a las doctrinas de Epicuro. Este criterio está, sin duda, reforzado por la nostalgia del pasado que un renuente y prolongado contacto con Estados Unidos es taba destinado a producir en un temperamento español.

Todo el mundo sabe cómo George Eliot enseñó a F. W. H. Myers que no hay Dios, y que, sin embargo, debemos ser buenos. George Eliot, en esto, es el tipo de librepensador protestante. Se puede decir, hablando en sentido general, que a los protestantes les gusta ser buenos y han inventado la teología con el fin de serlo, mientras que a los católicos les gusta ser malos y han inventado la teología con el fin de que sus vecinos sean buenos. De ahí el carácter social del catolicismo y el carácter individual del protestantismo. Jeremy Bentham, un típico librepensador protestante, consideraba que el mayor de los placeres es el placer de la autoaprobación. Por lo tanto, no se sentía inclinado a comer o a beber con exceso, a vivir relajadamente, o a robar a su vecino, porque ninguna de estas cosas le habría dado ese exquisito placer que compartía con Jack Horner, pero no con tanta facilidad, ya que tuvo que renunciar para ello al pastel de Navidad. En Francia, por el contrario, la moralidad ascética fue la que se quebrantó primero; la duda teológica vino después, y como una consecuencia. Esta distinción es probablemente nacional más que de credos.

La relación entre religión y moral merece un estudio geográfico imparcial.

Recuerdo que en Japón hallé una secta budista en la cual el sacerdocio era hereditario. Yo pregunté cómo era así, ya que generalmente los sacerdotes budistas son célibes; nadie me informó, pero al fin hallé los hechos en un libro. Al parecer, la secta había comenzado con la doctrina de la justificación por la fe, y había deducido que mientras la fe se mantuviese pura, el pecado carecía de importancia; por consiguiente, el sacerdocio decidió pecar, pero el único pecado que les tentaba era el matrimonio. Desde aquel día, hasta la fecha, los sacerdotes de la secta vivieron vidas impecables, pero se casaron. Quizás si a los norteamericanos se les pudiera hacer creer que el matrimonio es un pecado, no sintieran ya la necesidad del divorcio. Quizás la esencia de un prudente sistema social es llamar «pecado» a varios actos inofensivos, pero tolerar a los que los cometen. Yo he tenido que hacer esto al tratar con los niños. Todo niño desea en un tiempo ser travieso, y, si se le ha educado racionalmente, sólo puede satisfacer el impulso a la travesura mediante algún acto realmente dañino, mientras que si se le ha enseñado que es malo jugar a las cartas en domingo, o, alternativamente, comer carne el viernes, puede satisfacer el impulso de pecar sin hacer daño a nadie. Yo no digo que en la práctica actúe guiándome por este principio; sin embargo, el caso de la secta budista de que hablé sugiere ahora que podría ser prudente el hacerlo.

No sirve de nada insistir con demasiada rigidez en la distinción que hemos estado tratando de hacer entre librepensadores protestantes y católicos; por ejemplo, los enciclopedistas y filósofos de fines del siglo XVIII eran tipos protestantes, y a Samuel Butler debo considerarlo, aunque con cierta vacilación, como un tipo católico. La principal distinción que uno advierte es que en el tipo protestante la desviación de la tradición es principalmente intelectual, mientras que en el tipo católico es principalmente práctica. El típico librepensador protestante no tiene el menor deseo de hacer nada que no aprueben sus vecinos, aparte de su defensa de las opiniones heréticas. *Home Life with Herbert Spencer*, (uno de los libros más deliciosos que existen), menciona la común opinión que merecía dicho filósofo: «De él no se puede decir nada, aparte de que tiene una buena moral». No se les habría ocurrido a Spencer, a Bentham, a los Mills, o a cualquiera de los otros librepensadores británicos que mantenían en sus obras que el placer es el fin de la vida; no se les habría ocurrido, digo, a ninguno de aquellos hombres, buscar el placer en sí, mientras que un católico que hubiera llegado a la misma conclusión se habría dedicado a vivir de acuerdo con sus ideas. Hay que decir que en este aspecto el mundo cambia. El librepensador protestante del presente puede tomarse libertades tanto en el pensamiento como en la acción, pero esto es sólo un síntoma de la decadencia general del protestantismo. Antiguamente, el librepensador protestante habría sido capaz de decidirse en abstracto en favor del amor libre y, sin embargo, vivir toda su vida en estricto celibato. Opino que el cambio es de lamentar. Las

grandes épocas y los grandes individuos han surgido del derrumbamiento de un sistema rígido: el sistema rígido ha dado la disciplina y coherencia necesarias, mientras que su derrumbamiento ha liberado la necesaria energía. Es un error suponer que las admirables consecuencias logradas en el primer momento del derrumbamiento pueden continuar indefinidamente. Sin duda el ideal es una cierta rigidez de acción, más una cierta plasticidad de pensamiento, pero esto es difícil de lograr en la práctica excepto durante los breves períodos de transición. Y parece probable que, si las viejas ortodoxias decaen, surjan nuevos códigos rígidos de las necesidades de conflicto. Habrá bolcheviques ateos en Rusia que arrojarán dudas acerca de la divinidad de Lenin, e inferirán que no es malo amar a los propios hijos. Habrá en China ateos del Kuomintang que tendrán sus reservas acerca de Sun Yat-Sen y un escaso respeto por Confucio. Yo temo que la decadencia del liberalismo haga cada vez más difícil a los hombres la no adhesión a un credo combatiente. Probablemente, las diversas clases de ateos tendrán que unirse en una sociedad secreta y volver a los métodos inventados por Bayle en su diccionario. Hay, de todos modos, el consuelo, de que la persecución de la opinión tiene un admirable efecto sobre el estilo literario.

La vida en la Edad Media

Escrito en 1925

Nuestra imagen de la Edad Media, quizás más que la de otros períodos, ha sido falsificada de acuerdo con nuestros prejuicios. Unas veces la pintura ha sido demasiada negra, otras demasiado rosa. El siglo XVIII, que no dudaba de sí, consideraba la época medieval como meramente bárbara: para Gibbon, los hombres de aquellos días fueron nuestros «rudos antepasados». La reacción contra la Revolución Francesa produjo la admiración romántica del absurdo, basada en la experiencia de que la razón conducía a la guillotina. Esto engendró una glorificación de la supuesta «edad de la caballería», popularizada entre la gente de habla inglesa por Sir Walter Scott. El muchacho o la muchacha medios probablemente están aún dominados por el concepto romántico de la Edad Media: él o ella imaginan un período en que los caballeros llevaban armaduras, embrazaban lanzas, decían «Válgame Dios» o «Voto a bríos» e invariablemente eran corteses o iracundos; cuando todas las damas eran bellas y desgraciadas, pero seguramente se las salvaba al final de la historia. Hay un tercer concepto, completamente diferente, aunque, como el segundo, admira la Edad Media: es el concepto eclesiástico engendrado por antipatía a la Reforma. En este caso, el énfasis se pone en la piedad, la ortodoxia, la filosofía escolástica y la unificación de la Cristiandad por medio de la Iglesia. Como el concepto romántico, es una reacción contra la razón, pero una reacción menos cándida, que se envuelve en formas de razón, y apela a un gran sistema de pensamiento que dominó el mundo en un tiempo y puede dominarlo aún.

En todos estos criterios hay elementos de verdad: la Edad Media fue ruda, fue caballeresca, fue piadosa. Pero, si deseamos ver un período realmente, no debemos contrastarlo con el nuestro, ya sea en ventaja o desventaja debemos verlo tal como lo vieron los que vivieron en él. Sobre todo, tenemos que recordar que, en toda época la mayoría de la gente es gente ordinaria, preocupada con el pan de cada día más que con los grandes temas de que tratan los historiadores. Esos ordinarios mortales están retratados por Miss Eileen Power en un libro delicioso, *Medieval People*, que va desde el tiempo de Carlomagno al de Enrique VII. La única persona eminente de su galería es Marco Polo; las otras cinco son individuos más o menos oscuros, cuyas vidas han sido reconstruidas mediante los documentos que han sobrevivido. La caballería, que era un asunto aristocrático, no aparece en estos anales democráticos; los campesinos y los mercaderes británicos dan muestras de piedad, pero ésta no se aprecia tanto en los círculos eclesiásticos; y todos son mucho menos bárbaros de lo que se habría esperado en el siglo XVIII. Hay, sin embargo, en favor del criterio

«bárbaro», el notable contraste entre el arte veneciano anterior al Renacimiento y el arte chino del siglo XIV. Se reproducen dos cuadros: uno de ellos es la ilustración veneciana del embarque de Marco Polo, el otro un paisaje chino de dicho siglo, obra de Chao Meng-Fu. Miss Power dice: «El paisaje de Chao Meng-Fu es evidentemente la obra de una civilización desarrollada y el otro cuadro un exponente de una civilización ingenua y casi infantil». Todos los que los comparen tienen que estar de acuerdo.

Otro libro reciente, *The Waning of the Middle Ages*, por el profesor Huizinga, de Leiden, nos da un cuadro extraordinariamente interesante de los siglos XIV y XV en Francia y en Flandes. En dicho libro, la caballería recibe la atención debida, no desde el punto de vista romántico, sino como un juego complicado que las clases superiores inventaron para aliviar el intolerable tedio de sus vidas. Una parte esencial de la caballería era el curioso concepto del amor, como algo que era agradable dejar insatisfecho. «Cuando, en el siglo XII, el deseo insatisfecho fue colocado por los trovadores provenzales en el centro del concepto poético del amor, se efectuó un cambio importante en la historia de la civilización. La poesía galante… convierte el deseo en motivo esencial, y de este modo crea un concepto negativo del amor». Y, de nuevo:

> La existencia de una clase superior cuyos conceptos intelectuales y morales están entronizados en un *ars amandi,* es un hecho bastante excepcional en la historia. En ninguna otra época, el ideal de civilización se amalgama hasta tal grado con el del amor. Como el escolasticismo representa el gran esfuerzo del espirita medieval de reunir el pensamiento filosófico en un solo centro, así la teoría del amor cortesano, en una esfera menos elevada, tiende a comprender todo lo perteneciente a la vida noble.

Una gran parte de la Edad Media puede interpretarse como un conflicto entre las tradiciones romanas y germánicas: en un lado, la Iglesia y, en el otro, el Estado; en un lado, la teología y la filosofía y, en el otro, la caballería y la poesía; en un lado, la ley y, en el otro, el placer, la pasión y todos los anárquicos impulsos de los hombres obstinados. La tradición romana no era la de las grandes épocas de Roma, era la de Constantino y Justiniano; pero, aun así, contenía algo de lo que necesitan las naciones turbulentas, y sin lo cual la civilización no habría podido emerger nuevamente del oscurantismo. Como los hombres eran fieros, sólo podían ser contenidos mediante una gran severidad: se empleó el terror hasta que perdió su efecto por la familiaridad. Después de describir la Danza de la Muerte, un tema favorito del arte medieval del último período, en la cual los esqueletos bailan con los vivos, el doctor Huizinga pasa a hablar del cementerio de los Inocentes de París, donde los contemporáneos de

Villon se paseaban por gusto:

> Los cráneos y los huesos estaban amontonados en los osarios que se hallaban a lo largo de los claustros que cerraban la tierra por tres lados, y estaban abiertos a los ojos de todos predicando esta lección de igualdad… Bajo los claustros, la danza de la muerte mostraba sus imágenes y sus estrofas. No había lugar más adecuado para la figura simiesca de la muerte sonriente que arrastraba al papa y al emperador, al monje y al bufón. El Duque de Berry, que deseaba ser enterrado allí, hizo que esculpieran en la puerta de la iglesia la historia de los tres vivos y de los tres muertos. Un siglo después, esta exhibición de los símbolos funerales fue completada por una gran estatua de la Muerte, ahora en el Louvre y el único resto de todo ello. Tal era el lugar que los parisienses del siglo XV frecuentaban como una especie de lúgubre contrapartida del Palais Royal de 1789. Día tras día, una multitud de gente recorría los claustros mirando las figuras y leyendo los sencillos versos, que les recordaban el cercano fin. A pesar de los incesantes entierros y exhumaciones que se efectuaban allí, era un punto de reunión del público. Ante los osarios se levantaban puestos y las prostitutas se paseaban bajo los claustros. Una reclusa estaba emparedada en uno de los costados de la iglesia. Los frailes venían a predicar y allí se organizaban procesiones… Incluso se celebraban banquetes. Hasta tal punto lo horrible se había hecho familiar.

Como podría esperarse del amor a lo macabro, la crueldad era uno de los mayores placeres del populacho. Mons compró un bandido, con el solo fin de verlo torturar, «con lo cual el pueblo se regocijó más que si un nuevo cuerpo santo hubiera resucitado entre los muertos». En 1488 algunos de los magistrados de Brujas, acusados de traición, fueron torturados repetidamente en la plaza del mercado, con gran delectación del pueblo. Pidieron que los matasen, pero la petición fue denegada, dice el doctor Huizinga, «para que el pueblo pudiera gozar de nuevo con sus tormentos».

Quizás, después de todo, debe decirse algo acerca del criterio del siglo XVIII.

El doctor Huizinga tiene algunos capítulos muy interesantes sobre el arte de fines de la Edad Media. El primor de la pintura no estaba igualado en la arquitectura y la escultura, que se hicieron floridas por el amor a la magnificencia asociado con la pompa feudal. Por ejemplo, cuando el Duque de Borgoña empleó a Sluter para que hiciera un complicado Calvario en Champmol, las armas de Borgoña y de Flandes aparecieron en los brazos de la Cruz. Lo que es aun más sorprendente es que la figura de Jeremías que formaba parte del grupo, ¡llevase unos anteojos sobre la nariz! El

autor traza un patético cuadro de un gran artista dominado por un patrón positivista y luego lo destroza al sugerir que quizás «Sluter consideraba que los anteojos de Jeremías eran un feliz hallazgo». Miss Power menciona un hecho igualmente sorprendente; que, en el siglo XIII, un Bowdler italiano, superando a Tennyson en refinamiento Victoriano, publicó una versión de las leyendas de Arturo que omitía toda referencia a los amores de Lanzarote y Ginebra. La historia está llena de cosas raras; por ejemplo, que un jesuita japonés fue martirizado en Moscú en el siglo XVI. Yo desearía que algún historiador erudito escribiera un libro llamado «Hechos que me han asombrado». En tal libro, los anteojos de Jeremías y el Bowdler italiano tendrían indudablemente un lugar.

El destino de Thomas Paine

Escrito en 1934

Thomas Paine, aunque prominente en dos revoluciones y casi a punto de ser ahorcado por tratar de promover una tercera, está un poco oscurecido en nuestros días. Para nuestros tatarabuelos era una especie de Satán terrenal, un infiel subversivo, rebelde contra su Dios y contra su rey. Incurrió en la viva hostilidad de tres hombres no unidos generalmente: Pitt, Robespierre y Washington. De éstos, los dos primeros trataron de darle muerte, mientras el tercero se abstuvo cuidadosamente de tomar medidas para salvar su vida. Pitt y Washington le odiaban porque era demócrata: Robespierre porque se opuso a la ejecución del rey y al reinado del Terror. Su destino fue siempre ser honrado por la oposición y odiado por los gobiernos: Washington, mientras combatía a los ingleses, hablaba de Paine en términos elogiosos; la nación francesa le colmó de honores hasta que los jacobinos subieron al poder; incluso en Inglaterra, los más prominentes estadistas liberales le protegían y le empleaban para redactar manifiestos. Tenía sus faltas, como todos los hombres; pero le calumniaron y le odiaron por sus virtudes.

La importancia histórica de Paine consiste en el hecho de que democratizó la prédica democrática. En el siglo XVIII había demócratas entre los aristócratas franceses e ingleses, entre los filósofos y los ministros no conformistas. Pero todos ellos presentaban sus especulaciones políticas en una forma destinada a atraer sólo a los educados. Paine, aunque su doctrina no era nada nuevo, era un innovador en su manera de escribir, sencilla, directa, natural, y que podría apreciar cualquier obrero inteligente. Esto le hizo peligroso; y cuando añadió la heterodoxia religiosa a sus otros crímenes, los defensores del privilegio aprovecharon la oportunidad para difamarle.

Los primeros treinta y seis años de su vida no dieron prueba de los talentos que aparecieron en sus actividades posteriores. Nació en Thetford, en 1739, de padres cuáqueros pobres, y fue educado en la escuela elemental local hasta los trece años, en que se hizo cordelero. Sin embargo, la vida tranquila no era de su agrado y a los diecisiete años trató de enrolarse en un buque corsario llamado El Terrible y cuyo capitán se llamaba Muerte. Sus padres fueron a buscarle y probablemente con ello le salvaron la vida, pues 175 hombres de una tripulación de 200 perecieron en acción. Sin embargo, un poco después, al estallar la Guerra de los Siete Años, logró embarcar en otro corsario, pero no se sabe nada de sus breves aventuras marinas. En 1758 fue empleado en Londres como cordelero y al año siguiente se casó, pero su esposa murió a los pocos meses. En 1763 se hizo oficial del resguardo, pero a los dos años le

despidieron por decir que había estado realizando una inspección cuando en realidad estaba estudiando en su casa. En una gran pobreza se hizo maestro de escuela con diez chelines semanales y trató de ordenarse como anglicano. De aquella medida desesperada le salvó el que le repusieran como oficial del resguardo en Lewes, donde se casó con una cuáquera, de la cual, por razones que se desconocen, se separó formalmente en 1774. En aquel año perdió de nuevo su empleo por organizar una petición de aumento de sueldo. Vendiendo todo lo que tenía pudo pagar sus deudas y dejar algo para su esposa, pero él se vio de nuevo reducido a la miseria.

En Londres, donde estaba tratando de presentar al Parlamento la petición de los oficiales del resguardo, conoció a Benjamín Franklin, que le consideró bien. El resultado fue que, en octubre de 1774, se embarcó para América, provisto de una carta de recomendación de Franklin que le describía como «un joven de mérito y de ingenio». En cuanto llegó a Filadelfia demostró su habilidad como escritor y casi inmediatamente se hizo director de un periódico.

Su primera publicación, en marzo de 1775, fue un vigoroso artículo contra la esclavitud y la trata de esclavos, de la cual, a pesar de lo que dijeran algunos de sus amigos americanos, fue siempre un enemigo insobornable. Al parecer, en parte debido a esta influencia, Jefferson insertó en el borrador de la Declaración de la Independencia el pasaje acerca del tema que más tarde fue suprimido. En 1775, la esclavitud existía aún en Pennsylvania; fue abolida en dicho estado por una Ley de 1780, cuyo preámbulo escribió Paine, según la creencia general.

Paine fue uno de los primeros, ya que no el primero, en patrocinar la libertad completa de los Estados Unidos. En octubre de 1775, cuando incluso los que luego firmaron la Declaración de Independencia esperaban aún algún arreglo con el gobierno inglés, escribió:

> No vacilo un momento en creer que el Todopoderoso separará finalmente América de Inglaterra. Llámese Independencia o lo que sea, si es la causa de Dios y de la humanidad seguirá adelante. Y cuando el Todopoderoso nos haya bendecido, haciéndonos un pueblo dependiente sólo de sí mismo, entonces nuestra primera gratitud se demostrará mediante un acto de legislación continental, que pondrá fin a la importación de esclavos negros, aliviará la dura suerte de los que ya están aquí y con el tiempo les procurará la libertad.

En aras de la libertad —la libertad frente a la monarquía, la aristocracia, la esclavitud y toda especie de tiranía—, Paine defendió la causa de América.

Durante los años más difíciles de la Guerra de la Independencia pasó sus días combatiendo y sus noches componiendo manifiestos que se publicaban con la firma de «Sentido Común». Estos manifiestos tuvieron un éxito enorme y ayudaron

materialmente a ganar la guerra. Después que los ingleses quemaron las ciudades de Falmouth, en Maine, y Norfolk, en Virginia, Washington escribió a un amigo (31 de enero de 1776):

> Unos cuantos mal fogosos argumentos como los exhibidos en Falmouth y Norfolk, añadidos a la sana doctrina e incontestable razonamiento contenido en el folleto Sentido Común, no dejarán a nadie indeciso acerca de lo conveniente que es la separación.

La obra estaba llena de lugares comunes y ahora sólo tiene un interés histórico, pero en ella hay frases que son aún elocuentes. Después de indicar que la contienda no era sólo con el Rey, sino también con el Parlamento, dice: «No hay corporación más celosa de sus privilegios que los Comunes: porque los venden». En aquella época era imposible negar la justicia de este dicterio.

Hay vigorosos argumentos en favor de una república y una triunfante refutación de la teoría de que la monarquía evita la guerra civil. «La monarquía y la sucesión —dice, después de un breve resumen de historia inglesa—, han cubierto el mundo de sangre. Es una forma de gobierno contraria a la palabra de Dios y bañada en sangre». En diciembre de 1776, en un momento en que la guerra era adversa, Paine publicó un folleto llamado «La Crisis», que comenzaba:

> Éstas son las épocas que ponen a prueba el alma de los hombres. El patriota y el soldado de las buenas épocas, en esta crisis, no quieren servir al país; pero el que lo sirve en estos momentos merece el amor y el agradecimiento del hombre y de la mujer.

Este ensayo fue leído a las tropas y Washington expresó a Paine un «vivo sentir de la importancia de sus obras». Ningún otro escritor era tan leído en América y podría haber ganado grandes sumas con su pluma, pero siempre se negó a aceptar dinero por lo que escribía. Al final de la guerra de la Independencia era universalmente respetado en los Estados Unidos, pero pobre aún; sin embargo, la legislatura de un estado le votó una suma de dinero, y otro estado le otorgó una finca, de modo que tenía perspectivas de pasar cómodamente el resto de su vida. Se podía esperar que se entregase a la respetabilidad característica de los revolucionarios que han triunfado. Dedicó su atención a la ingeniería y demostró la posibilidad de puentes de hierro más largos de los que hasta entonces se habían considerado posibles. Los puentes de hierro le condujeron a Inglaterra, donde fue amistosamente recibido por Burke, el Duque de Portland y otros liberales notables. Expuso en Paddington un gran modelo de su puente de hierro; fue felicitado por ingenieros eminentes y parecía que iba a pasar el resto de sus años como inventor.

Sin embargo, Francia estaba también interesada en los puentes de hierro. En 1788 hizo una visita a París para discutirlos con Lafayette y someter sus planes a la Académie des Sciences, la cual después de la debida demora, informó favorablemente. Cuando cayó la Bastilla, Lafayette decidió regalar la llave de la prisión a Washington y confió a Paine la tarea de llevarla a través del Atlántico. Sin embargo, Paine se quedó en Europa retenido por los asuntos de su puente. Escribió una larga carta a Washington, informándole que encontraría a alguien que ocupase su lugar para transportar «este temprano trofeo del botín del despotismo y los primeros frutos maduros de los principios americanos transplantados a Europa». Dice luego: «No tengo la menor duda del triunfo final y completo de la Revolución Francesa» y «He construido un puente (un solo arco) de una longitud de ciento diez pies, y cinco pies de altura desde la cuerda del arco».

Durante un tiempo, el puente y la revolución quedaron equilibrados en su interés, pero gradualmente venció la revolución. Con la esperanza de despertar un movimiento en Inglaterra escribió los *Derechos del Hombre*, sobre cuya obra descansa principalmente su fama de demócrata.

Esta obra, considerada grandemente subversiva durante la reacción antijacobina, asombraría a un lector moderno por su templanza y su sentido común. Es, principalmente, una respuesta a Burke, y trata detenidamente de los acontecimientos contemporáneos en Francia. La primera parte fue publicada en 1791, la segunda en febrero de 1792; por lo tanto, entonces no había necesidad de disculpar a la Revolución. Hay poca declamación acerca de los Derechos Naturales, y una gran cantidad de sensatez acerca del gobierno inglés. Burke había afirmado que la revolución de 1688 obligaba eternamente a los ingleses a someterse a los soberanos de acuerdo con la ley de sucesión de la casa de Hannover. Paine mantiene que es imposible atar a la posteridad y que las instituciones deben ser revisadas de vez en cuando.

Los gobiernos, dice, «pueden estar todos comprendidos bajo tres encabezamientos. Primero: Superstición; segundo; Poder; tercero: el común Interés de la sociedad y los derechos comunes del hombre. El primero era el gobierno del clero, el segundo el de los conquistadores, el tercero el de la razón». Los dos primeros se amalgamaban: «La llave de San Pedro y la llave del Tesoro se confundían y la multitud burlada adoraba la invención». Sin embargo, tales observaciones generales son raras. El grueso de la obra consiste, primero, en historia francesa desde 1789 a fines de 1791, y después, en una comparación de la Constitución Británica con la decretada en Francia en 1791, con ventaja, claro está, de la última. Hay que recordar que, en 1791, Francia era aún una monarquía. Paine era republicano y no lo ocultaba, pero no lo puso mucho de manifiesto en los *Derechos del Hombre*.

Con excepción de algunos cortos pasajes, la apelación de Paine era al sentido común. Criticaba las finanzas de Pitt, como hizo Cobbett más tarde, con razones que deberían haber sido escuchadas por cualquier Ministro de Hacienda; comparaba la combinación de un pequeño fondo de amortización con vastos préstamos con poner a un hombre con una pata de palo a cazar una liebre: cuanto más corran, más lejos estará el uno de la otra. Habla de la «fosa común del papel moneda», una frase típica del estilo de Cobbett. En realidad, sus escritos financieros fueron los que convirtieron en admiración la primitiva hostilidad de Cobbett. Su objeción al principio hereditario, que horrorizó a Burke y a Pitt, es ahora común entre los políticos, incluso Hitler y Mussolini. Tampoco su estilo es insultante en forma alguna: es claro, vigoroso y directo, pero no tan ofensivo como el de sus contrarios.

Sin embargo, Pitt decidió inaugurar su reinado del terror procesando a Paine y suprimiendo los *Derechos del Hombre*. Según su nieta, Lady Chester Stanhope, «solía decir que Tom Paine tenía razón, pero luego añadía: ¿Qué voy a hacer? Tal como están las cosas, si yo fomentase las opiniones de Tom Paine tendríamos una revolución sangrienta». Paine replicó al proceso con el desprecio y con arengas fogosas. Pero se estaban realizando las matanzas de septiembre y los conservadores ingleses reaccionaban con creciente fiereza. El poeta Blake —que tenía más ciencia mundana que Paine—, le convenció de que, si se quedaba en Inglaterra, le ahorcarían. Huyó a Francia, unas horas antes de que fueran a buscarle en Londres los oficiales encargados de detenerlo, y veinte minutos antes en Dover, donde las autoridades le dejaron pasar, porque daba la casualidad de que tenía una reciente carta de Washington.

Aunque Inglaterra y Francia no estaban aún en guerra, Dover y Calais pertenecían a mundos distintos. Paine, que había sido elegido ciudadano francés honorario, fue enviado a la Convención por tres distritos electorales distintos, de los cuales Calais, que ahora le saludaba, era uno. «Cuando el paquebote zarpa, las baterías lanzan una salva a modo de saludo, y en la costa resuenan los vítores. Cuando el representante de Calais pisa el suelo de Francia, los soldados le abren paso, los oficiales le abrazan, le presentan la escarapela nacional…». Y así, a través de la usual serie francesa de lindas damas, alcaldes, etc.

Llegado a París, procedió con más espíritu público que prudencia. Esperaba —a pesar de las matanzas— que hubiera una revolución moderada y de orden, como la que había ayudado a hacer en América. Se hizo amigo de los girondinos, se negó a pensar mal de Lafayette (entonces en desgracia), y continuó, como americano, expresando su gratitud a Luis XVI por la parte que había tomado en la liberación de los Estados Unidos. Al oponerse a la ejecución del rey hasta el último momento, incurrió en la hostilidad de los jacobinos. Primero fue expulsado de la Convención y luego encarcelado como extranjero; permaneció en la prisión durante todo el período

en que Robespierre estuvo en el poder y algunos meses más. La responsabilidad sólo fue en parte de los franceses; el ministro americano, Gouverneur Morris, era igualmente culpable. Éste era un federalista y estaba del lado de Inglaterra, frente a Francia; tenía además una cuenta personal antigua con Paine porque éste había descubierto la corrupción de un amigo del ministro durante la Guerra de la Independencia. Adoptó el criterio de que Paine no era americano y que, por lo tanto, no podía hacer nada por él. Washington, que estaba negociando secretamente el tratado Jay con Inglaterra, no sentía el tener a Paine en una situación en la cual no podría ilustrar al gobierno francés en cuanto a la opinión reaccionaria en América. Paine se salvó de la guillotina por accidente, pero estuvo a punto de morir de enfermedad. Por fin Morris fue reemplazado por Monroe (el de la «Doctrina»), que inmediatamente procuró su liberación, lo llevó a su casa, y le restableció la salud mediante dieciocho meses de cuidados y bondades.

Paine no supo lo grande del papel desempeñado por Morris en sus desgracias, pero no perdonó a Washington, después de cuya muerte, al oír que se iba a levantar una estatua del gran hombre, dirigió las siguientes estrofas al escultor:

> Tomad de la mina la piedra más fría y dura.
> No necesitáis tallarla: es Washington.
> Pero si lo hacéis, esculpidla con rudeza
> y en el corazón grabad… Ingratitud.

Esto no se publicó, pero en 1796 se publicó una larga y amarga carta a Washington, que terminaba:

> En cuanto a vos, traidor en la amistad privada (pues así habéis sido conmigo, y en el momento del peligro) e, hipócrita en la vida pública, el mundo vacilará en decidir si sois un apóstata o un impostor; si habéis abandonado los buenos principios, o si los habéis tenido.

Para los que solamente conozcan al Washington de la leyenda éstas son palabras muy fuertes. Pero 1796 era el año de la primera lucha por la Presidencia, entre Jefferson y Adams, en la cual Washington apoyó al último, a pesar de su creencia en la monarquía y en la aristocracia; además, Washington se ponía del lado de Inglaterra, frente a Francia, y hacía cuanto podía para impedir que se extendieran los principios republicanos y democráticos a los cuales debía su propia elevación. Estas razones públicas, unidas a una grave querella personal, demuestran que las palabras de Paine no carecían de justificación.

Podría haber sido más difícil para Washington dejar a Paine languideciendo en la prisión, si aquel hombre audaz no hubiera pasado el resto de sus días de libertad

expresando literariamente las opiniones teológicas que él y Jefferson compartían con Washington y Adams, quienes, sin embargo, tenían buen cuidado de evitar todas las confesiones públicas de heterodoxia. Previendo su encarcelamiento, Paine se dispuso a escribir *La Edad de la Razón*, cuya primera parte terminó seis horas antes de su arresto. Dicho libro escandalizó a sus contemporáneos, incluso a muchos que estaban de acuerdo con su política. En la actualidad, aparte de unos cuantos pasajes de mal gusto, en él hay poca cosa que no apoyen la mayoría de los sacerdotes de esta época. En el primer capítulo dice:

> Creo en un solo Dios, y nada más; y espero la dicha en la otra vida. Creo en la igualdad de los hombres, y creo que los deberes religiosos consisten en hacer Justicia, en amar y tratar de hacer feliz a nuestro prójimo.

Éstas no eran palabras vacías. Desde el momento de su primera participación en los asuntos públicos —su protesta contra la esclavitud en 1775—, hasta el día de su muerte, se opuso constantemente a toda forma de crueldad, la practicasen su propio partido o sus contrarios. El gobierno inglés de aquel tiempo era una oligarquía despiadada, que usaba el Parlamento como un medio de hacer bajar el nivel de vida de las clases más pobres; Paine patrocinaba la reforma política como la única cura de esta abominación, y tuvo que huir para salvar la vida. En Francia, por oponerse al innecesario derramamiento de sangre, fue encarcelado y estuvo a punto de morir. En América, por combatir la esclavitud y defender los principios de la Declaración de Independencia, fue abandonado por el gobierno en el momento en que más necesitaba su apoyo. Si, como mantenía y ahora creen muchos, la verdadera religión consiste «en hacer justicia, en amar y tratar de hacer feliz a nuestro prójimo», entre sus contrarios no había ninguno que tuviera tanto derecho a ser considerado un hombre religioso.

La mayor parte de *La Edad de la Razón* consiste en la crítica del Antiguo Testamento desde el punto de vista moral. En la actualidad, hay muy pocos que consideren las matanzas de hombres, mujeres y niños que figuran en el Pentateuco y en el Libro de Josué como modelos de virtud, pero en la época de Paine se consideraba impío criticar a los israelitas cuando los aprobaba el Antiguo Testamento. Muchos sacerdotes píos le respondieron. El más liberal de ellos fue el Obispo de Llandaff, que llegó a reconocer que había partes del Pentateuco no escritas por Moisés y que parte de los salmos no estaban compuestos por David. Tales concesiones le hicieron incurrir en la hostilidad de Jorge III y perdió toda oportunidad de ser trasladado a una sede más rica. Algunas de las respuestas del Obispo a Paine son curiosas. Por ejemplo, *La Edad de la Razón* se permitía dudar de que Dios hubiera mandado realmente la matanza de todos los hombres y mujeres casadas entre

los madianitas, pero que se perdonase a las doncellas. El Obispo respondió con indignación que las doncellas no se conservaron con fines inmorales, como Paine había sugerido malignamente, sino como esclavas, para lo cual no podía haber objeción ética. El ortodoxo de nuestros días ha olvidado lo que era la ortodoxia de hace ciento cuarenta años. Se ha olvidado aun más completamente de que los hombres como Paine son los que causaron, frente a la persecución, el suavizamiento del dogma de que ahora disfrutamos. Incluso los cuáqueros rechazaron la petición de Paine para que le enterrasen en su cementerio, aunque un granjero cuáquero fue uno de los pocos que siguió su cadáver hasta la tumba.

Después de *La Edad de la Razón*, el trabajo de Paine dejó de ser interesante. Durante largo tiempo estuvo muy enfermo; cuando se restableció, no halló esfera de acción en la Francia del Directorio y el Primer Cónsul, Napoleón, no le trató mal, pero naturalmente no tenía puesto para él, como no fuese de posible agente de la rebelión democrática en Inglaterra. Tuvo la nostalgia de América, recordando su éxito y su popularidad en aquel país, y quiso ayudar a los partidarios de Jefferson contra los federalistas. Pero el miedo a que lo capturasen los ingleses, que indudablemente lo habrían ahorcado, lo mantuvo en Francia hasta el Tratado de Amiens. Por fin, en octubre de 1802, desembarcó en Baltimore, e inmediatamente escribió a Jefferson (entonces Presidente):

> He llegado aquí el sábado, procedente del Havre, después de una travesía de sesenta días. Tengo varias clases de modelos, ruedas, etc., y en cuanto pueda sacarlos del barco y llevarlos a bordo del paquebote de Georgetown, iré a presentaros mis respetos. Vuestro agradecido conciudadano,
>
> Thomas Paine

No dudaba de que todos sus antiguos amigos, excepto los federalistas, lo acogerían bien. Pero, había una dificultad; Jefferson había tenido una dura lucha por la Presidencia y, durante la campaña, el arma más eficaz contra él —usada inescrupulosamente por los sacerdotes de todos los credos—, había sido la acusación de infidelidad. Sus enemigos exageraron su intimidad con Paine y los llamaban «los dos Toms». Veinte años después, Jefferson estaba aún tan impresionado por la estrechez de criterio de sus compatriotas que replicó a un pastor unitario que deseaba publicar una carta suya: «¡No, por nada de este mundo!… Buscar la comprensión en los cráneos locos de Bedlam valdría tanto como empeñarse en inculcar la razón en el de un atanasio… Por lo tanto, libradme del fuego de Calvino, y de su víctima Servet». No era sorprendente que, cuando les amenazaba la suerte de Servet, Jefferson y sus secuaces políticos no quisieran hacer ostentación de su amistad con

Paine. Fue tratado cortésmente, y no tuvo motivo de queja, pero las antiguas y fáciles amistades quedaron entonces muertas.

En otros círculos le fue peor. El doctor Rush de Filadelfia, uno de sus primeros amigos americanos, no quiso trato con él: «Sus principios —escribió—, expuestos en su *Edad de la Razón,* fueron tan ofensivos para mí, que no quise renovar el trato con él». En su vecindad se vio arrollado y se le negó un asiento en la diligencia; tres años antes de su muerte no se le permitió votar, alegando que era un extranjero. Fue falsamente acusado de inmoralidad y de excesos en la bebida, y los últimos años de su vida los pasó pobre y solo. Murió en 1809. Cuando agonizaba, dos sacerdotes entraron en su habitación y trataron de convertirle, pero él se limitó a decir: «¡Dejadme en paz! ¡Buenos días!». Sin embargo, los ortodoxos inventaron el mito de una retractación en el lecho de muerte que fue creído por muchos.

Su fama póstuma fue mayor en Inglaterra que en Estados Unidos. El publicar sus obras era, claro está, ilegal, pero se hizo repetidamente, aunque muchos hombres fueron a la cárcel por tal delito. El último proceso con este motivo fue el de Richard Carlile y su esposa, en 1819: Carlile fue condenado a tres años de prisión y a pagar una multa de 1.500 libras y su esposa a un año de cárcel y 500 libras de multa. En ese año fue cuando Cobbett trajo los huesos de Paine a Inglaterra y estableció su fama como uno de los héroes de la lucha de la democracia en Inglaterra. Sin embargo, Cobbett no dio a sus huesos un lugar de reposo permanente. «El monumento contemplado por Cobbett —dice Moncure Conway [5] —, no se levantó jamás». Hubo gran conmoción parlamentaria y municipal. Un pregonero de Bolton fue encarcelado nueve semanas por proclamar la llegada de los restos. En 1836 los huesos pasaron, con los efectos de Cobbett, a manos de un depositario (West). El Lord Canciller se negó a considerarlos como una posesión, y fueron conservados por un viejo jornalero hasta 1844, en que pasaron a B. Tilley, un mercader de muebles que vivía en el Nº 13 de Bedford Square, en Londres… En 1854, el reverendo R. Ainslie (unitario) le dijo a E. Truelove que poseía «el cráneo y la mano derecha de Thomas Paine», pero eludió las preguntas subsiguientes. Ahora no quedan huellas ni siquiera del cráneo ni de la mano derecha.

La influencia que Paine tuvo en el mundo fue doble. Durante la Revolución Americana inspiró el entusiasmo y la confianza, y por ello facilitó mucho la victoria. En Francia su popularidad fue transitoria y superficial, pero en Inglaterra inauguró la obstinada resistencia de los plebeyos radicales contra la larga tiranía de Pitt y Liverpool. Sus opiniones acerca de la Biblia, aunque escandalizaron a sus contemporáneos aun más que su unitarismo, podrían ser ahora sustentadas por un Arzobispo, pero sus verdaderos partidarios fueron los hombres que trabajaron en el movimiento a que dio lugar: los encarcelados por Pitt, los que padecieron bajo las Seis Leyes, los owenistas, cartistas, sindicalistas y socialistas. A todos estos

campeones de los oprimidos dio un ejemplo de valor, humanidad y consecuencia. Cuando se trataba de asuntos públicos, se olvidaba de la prudencia personal. El mundo decidió, como suele suceder en tales casos, castigar su falta de egoísmo: hasta el día de hoy, su fama es menor de lo que habría sido si hubiera sido menos generoso. Se necesita alguna ciencia mundana, incluso para asegurar las alabanzas por la falta de ella.

Gente bien

Escrito en 1931

Pienso escribir un artículo celebrando a la gente bien. Pero el lector puede desear saber primero quién es la gente que considero bien. Llegar a la cualidad esencial puede ser quizás un poco difícil, por lo cual comienzo enumerando ciertos tipos comprendidos en la denominación. Las tías solteras son invariablemente bien, en especial si son ricas; los sacerdotes son bien, excepto en los raros casos que se escapan a Sudáfrica con un miembro del coro después de simular un suicidio. Las muchachas, siento decirlo, son raramente bien actualmente. Cuando yo era joven, la mayoría de ellas lo eran; es decir compartían las opiniones de sus madres, no sólo acerca de los asuntos sino, lo que es más notable, acerca de los individuos, incluso de los muchachos. Decían «Sí, mamá» y «No, mamá», en los momentos apropiados; amaban a sus padres porque éste era su deber, y a sus madres porque evitaban que se desviasen lo más mínimo. Cuando se comprometían para casarse, se enamoraban con decorosa moderación; una vez casadas, reconocían como un deber el amar a sus esposos, pero daban a entender a las otras mujeres que aquél era un deber que realizaban con gran dificultad. Se portaban bien con sus padres políticos, aunque ponían en claro que otra persona menos amante del deber no lo habría hecho; no hablaban mal de las otras mujeres, pero apretaban los labios de una forma que indicaba que lo habrían hecho a no ser por su caridad angelical. Este tipo es el que se llama una mujer pura y noble. El tipo, ay, ahora existe apenas excepto entre las ancianas.

Afortunadamente, los sobrevivientes tienen aún gran poder: presiden la educación, donde luchan, con bastante éxito, para mantener una hipocresía victoriana; presiden la legislación en lo relativo a los «problemas morales» y con ello han creado y fomentado la gran profesión del contrabando de alcoholes; aseguran que los jóvenes periodistas expresen las opiniones de las dignas ancianas en lugar de expresar las suyas, con lo que aumenta el alcance del estilo de tales jóvenes y la variedad de su imaginación psicológica. Mantienen vivos innumerables placeres que de otro modo habrían terminado en el hastío: por ejemplo, el placer de oír malas palabras en el escenario y de ver en él una mayor cantidad de piel desnuda de lo que se acostumbra. Especialmente, mantienen vivos los placeres de la caza. En una población rural homogénea, como la de un condado inglés, la gente está condenada a cazar zorros; esto es caro y a veces peligroso. Además el zorro no puede explicar claramente cuánto le disgusta que le cacen. En todos estos respectos, la caza de seres humanos es un deporte mucho mejor, pero si no fuera por la gente bien, sería difícil cazar seres

humanos con la conciencia tranquila. Los condenados por la gente bien son caza permitida; ante el grito del cazador, los cazadores se reúnen y la víctima es perseguida hasta la cárcel o la muerte. Especialmente bueno es el deporte cuando la víctima es una mujer, ya que se satisface la envidia de las otras mujeres y el sadismo de los hombres. Conozco en este momento una mujer extranjera, que vive en Inglaterra, en una unión feliz y extralegal, con un hombre que la ama y a quien ama; desdichadamente sus opiniones políticas no son lo conservadoras que sería de desear, aunque sólo son meras opiniones, que no se traducen en actos. Sin embargo, la gente bien se valió de esto para informar a Scotland Yard y esa mujer va a ser devuelta a su país natal para que se muera de hambre. En Inglaterra, como en Estados Unidos, el extranjero es una influencia moralmente degradante, y todos tenemos una deuda de gratitud con la policía por el cuidado que pone en que sólo los extranjeros excepcionalmente virtuosos tengan permiso de residir entre nosotros.

No hay que suponer que toda esa gente bien sean mujeres, aunque, claro está, es mucho más común que la mujer sea bien y no el hombre. Aparte de los sacerdotes, hay muchos hombres bien. Por ejemplo, los que han hecho una gran fortuna y ahora están retirados de los negocios y gastan su fortuna en obras de caridad; los magistrados son también casi invariablemente gente bien. Sin embargo, no puede decirse que todos los defensores de la ley y el orden sean gente bien. Cuando yo era joven, recuerdo que una mujer bien dijo, como un argumento contra la pena capital, que el verdugo no podía ser una persona bien. Personalmente no he conocido a ningún verdugo, por lo cual no he podido probar este argumento empíricamente. Sin embargo, conocí a una señora, que conoció en el tren a un verdugo, sin saber quién era, y cuando le ofreció una manta, porque hacía frío él dijo: «Ah, señora, usted no haría esto si supiera quién soy», lo cual parece demostrar que después de todo era una persona bien. Esto, sin embargo, puede ser excepcional. El verdugo de la obra de Charles Dickens, *Barnaby Rudge*, que categóricamente no es una persona bien, probablemente es más típico.

No creo, sin embargo, que debamos estar de acuerdo con la mujer bien que cité hace un momento y condenar la pena capital sólo porque el verdugo no suele ser una persona bien. Para ser una persona bien es necesario estar protegido de los rudos contactos con la realidad, y los destinados a realizar la protección no pueden compartir lo que preservan. Imagínese, por ejemplo, un naufragio en un navío que transporte diversos trabajadores de color; las pasajeras de primera clase, todas ellas presumiblemente mujeres bien, tienen que ser salvadas primero, pero, para que esto suceda, tiene que haber hombres que impidan que los negros salten a los botes y esto es raro que lo consigan por medios agradables. Las mujeres salvadas, en cuanto han sido salvadas, comenzarán a lamentar la suerte de los pobres negros que se han ahogado, pero su ternura es sólo posible por los hombres rudos que las defendieron.

En general, la gente bien deja la policía del mundo en manos de asalariados, porque piensan que ese trabajo no es propio de una persona bien. Sin embargo, hay un departamento que no delegan, el departamento de la difamación y el escándalo. La gente podría ser colocada en una jerarquía de bondad por el poder de su lengua. Si A habla contra B y B habla contra A, se convendrá generalmente por la sociedad donde viven que uno de ellos está ejercitando un deber público, mientras que el otro se mueve por el despecho; el que ejercita el deber público es la persona más bien de los dos. Así por ejemplo, una profesora es más bien que su auxiliar, pero la dama que ocupa un lugar en el Consejo de Educación es más bien que las dos. Una charla bien dirigida puede quitar a su víctima los medios de vida, e incluso cuando no se logra este resultado extremo, puede convertir en paria a una persona. Es, por lo tanto, una gran fuerza y debemos estar agradecidos de que esté en manos de la gente bien.

La principal característica de la gente bien es la costumbre laudable de mejorar la realidad. Dios hizo el mundo, pero la gente bien piensa que ellos podrían haberlo hecho mejor. Hay muchas cosas en la obra divina que, aunque sería blasfemo desear que fueran de otro modo, convendría no mencionar. Los teólogos han sostenido que si nuestros primeros padres no hubieran comido la manzana, la raza humana habría sido producida por alguna inocente forma de vegetación, como dice Gibbon. El plan divino, en este respecto, es seguramente misterioso. Está muy bien mirarlo, como hacen los susodichos teólogos, a la luz del castigo del pecado, pero lo malo de este criterio es que mientras esto puede ser un castigo para la gente bien, los otros, ay, lo encuentran muy agradable. Parecería, por lo tanto, como si el castigo estuviera destinado a los que no les correspondía. Uno de los fines principales de la gente bien es recompensar esta injusticia indudablemente no intencionada. Tratan de asegurar que la forma de vegetación biológicamente ordenada se practique furtiva o frígidamente y que los que la practiquen furtivamente, al ser descubiertos, queden en poder de la gente bien, debido al daño que les pueden causar con el escándalo. También tratan, de conseguir que se sepa algo acerca del tema de un modo decente; tratan de que el censor prohíba los libros y las piezas teatrales que presenten el tema de un modo que no sea un motivo de malévola burla; esto lo logran siempre que tengan en su mano las leyes y la policía. No se sabe por qué el Señor hizo el cuerpo humano como lo hizo, ya que se supone que la omnipotencia podría haberlo hecho de modo que no escandalizase a la gente bien. Sin embargo, quizás hay una buena razón. En Inglaterra ha habido, desde el advenimiento de la industria textil en Lancashire, una estrecha alianza entre los misioneros y el comercio del algodón, pues los misioneros enseñan a los salvajes a cubrir el cuerpo humano, y con ello aumentan la demanda de artículos de algodón. Si el cuerpo humano no tuviera nada de vergonzoso, el comercio textil habría perdido esta fuente de ingresos. Este ejemplo demuestra que no debemos temer nunca que la extensión de la virtud disminuya

nuestros beneficios.

El que inventó la frase «la verdad desnuda» había percibido una importante relación. La desnudez, escandaliza a la gente honrada y lo mismo sucede con la verdad. Cualesquiera que sean los intereses de uno, pronto se verá que la verdad es algo que la gente bien no admite en su conciencia. Siempre que he tenido la desgracia de estar presente en un tribunal durante la audiencia de un caso del cual yo tenía algún conocimiento de primera mano, me ha sorprendido el hecho de que no hay una cruda verdad que pueda penetrar en esos augustos portales. La verdad que penetra en la sala de un tribunal no es la verdad desnuda sino la verdad con toga, tapadas sus partes menos decentes. No digo que esto se aplique a los juicios de crímenes claros, como el asesinato o el robo, sino a todos los que tienen un elemento de prejuicio, como los juicios políticos, o los juicios por obscenidad. Creo, en este respecto, que Inglaterra es peor que Norteamérica pues Inglaterra ha perfeccionado el dominio casi invisible y semiinconsciente de todo lo desagradable mediante los sentimientos de decencia. Si se quiere mencionar en un tribunal de justicia cualquier hecho inasimilable, se hallará que el hacerlo es contrario a las leyes de la prueba y que, no sólo el juez y el abogado de la parte contraria, sino el propio abogado evitarán que el hecho se mencione.

La misma clase de irrealidad invade la política, debido a los sentimientos de la gente bien. Si se trata de convencer a una persona bien de que un político de su partido es un mortal ordinario, en nada mejor que el grueso de la humanidad, rechazará indignadamente la sugestión. Por consiguiente, los políticos necesitan aparecer inmaculados. En la mayoría de las ocasiones, los políticos de todos los partidos se unen tácitamente para evitar que se sepa cualquier cosa que dañe a la profesión, pues la diferencia de partido generalmente divide menos a los políticos de lo que los une la identidad de profesión. De esta manera, la gente bien puede conservar la pintura amable de los grandes hombres de la nación, y a los niños de la escuela se les puede hacer creer que la eminencia sólo se alcanza mediante grandes virtudes. Hay, es cierto, épocas excepcionales en que la política se hace realmente áspera y, en todos los tiempos, hay políticos que no son considerados lo bastante respetables para pertenecer a ese gremio extraoficial. Parnell, por ejemplo, fue primero inútilmente acusado de colaborar con asesinos, y luego victoriosamente convicto de un delito contra la moralidad, como el que, claro está, ninguno de sus acusadores había soñado cometer. En nuestros días, los comunistas en Europa y los radicales extremistas y agitadores sindicales en Estados Unidos están fuera del palio; ninguna corporación de gente bien les admira y, si delinquen contra el código convencional, no deben esperar merced. De este modo, las convicciones morales de la gente bien se unen con la defensa de la propiedad, y así prueban una vez más su inestimable valor.

La gente bien mira con recelo el placer donde lo ve. Saben que el que aumentó la ciencia aumentó el dolor, y por lo tanto suponen que al aumentar el dolor se aumenta la ciencia. Por lo tanto, creen que al difundir el dolor difunden la sabiduría; como la sabiduría es más preciosa que los rubíes se sienten justificados al pensar que realizan el bien cuando hacen esto. Por ejemplo, construyen un parque de diversiones infantiles con el fin de convencerse de que son filantrópicos, y luego imponen tantas regulaciones para su uso que ningún niño disfrutará allí como en la calle. Hacen cuanto pueden para impedir que los teatros y lugares de recreo estén abiertos los domingos, porque es el día en que se pueden utilizar. A las empleadas jóvenes se les impide que hablen con los jóvenes. La gente más bien, que yo he conocido ha llevado esta actitud al seno de la familia y ha hecho que sus hijos jueguen sólo a juegos instructivos. Sin embargo, lamento decirlo, este grado de bondad se está haciendo menos común. Antiguamente se enseñaba a los niños que:

Dios con un golpe de su vara todopoderosa
envía rápidamente al infierno a los jóvenes pecadores.

Y se entendía que esto ocurriría si los niños eran turbulentos o se dedicaban a cualquier actividad no aprobada por el clero. La educación basada en este punto de vista se expresa en *The Fairchild Family*, una obra valiosísima acerca de cómo se puede producir gente bien. Sin embargo, conozco muy pocos padres que en la actualidad vivan de acuerdo con estas altas normas. Se ha hecho tristemente común el deseo de que los niños disfruten, y es de temer que los que han sido educados de acuerdo con estos relajados principios no muestren cuando sean mayores el adecuado horror al placer.

Me temo que se esté acabando la época de la gente bien; dos cosas la matan. La primera es la creencia de que no hay peligro en ser feliz con tal de que no se haga daño a nadie; la segunda es el asco de la farsa, un asco tanto estético como moral. Ambas rebeldías fueron fomentadas por la guerra, cuando la gente bien de todos los países estaban en el gobierno, y en nombre de la más alta moralidad inducían a los jóvenes a matarse los unos a los otros. Cuando todo hubo terminado, los sobrevivientes comenzaron a preguntarse si las mentiras y las miserias inspiradas por el odio constituían la más alta virtud. Me temo que pase algún tiempo antes de que se les pueda convencer para que acepten esta doctrina fundamental de toda ética realmente elevada.

La esencia de la gente bien es que odian la vida tal como se manifiesta en las tendencias de cooperación, en la turbulencia infantil y sobre todo en el sexo, cuyo pensamiento les produce obsesión. En una palabra, la gente bien es la gente de mente sucia.

La nueva generación

Este trozo es la introducción de Russell al libro «La Nueva Generación» (Londres, George Alien Unwin Ltd.), que contenía contribuciones de varios famosos psicólogos y especialistas de las ciencias sociales. En relación con la observación de Russell de que sólo en Rusia «el Estado no está en las garras de los prejuicios morales y religiosos», hay que destacar que fue escrito en 1930. En los posteriores años del régimen de Stalin, todas las tentativas de establecer un código racional de moralidad sexual fueron abandonadas y la legislación en esta esfera se hizo tan represiva y puritana como en los países occidentales. El propio Russell predijo la probabilidad de tal acontecimiento en 1920.

En las siguientes páginas han sido tratadas por especialistas de temas diversos varias ramas de conocimiento que afectan al bienestar de los niños y las relaciones de los hijos con sus padres. Como introducción a estos estudios, yo me propongo considerar el modo en que el nuevo conocimiento ha transformado, y probablemente va a transformar aun más, las relaciones biológicas tradicionales. Pienso no sólo ni siquiera principalmente en los efectos deliberados del conocimiento, sino también, y más particularmente, en el conocimiento como fuerza natural que produce resultados inesperados y curiosos. Estoy seguro de que James Watt no deseaba establecer una familia matriarcal; sin embargo, al hacer posible que los hombres durmiesen en lugares distantes del lugar de su trabajo, procuró este efecto en una gran parte de nuestras poblaciones urbanas. El lugar del padre en la familia suburbana moderna es muy chico; especialmente si juega al golf, cosa que generalmente hace. Es un poco difícil ver lo que compra cuando paga por sus hijos, y a no ser por la tradición, podría dudarse de que considere a los hijos como un buen negocio. La familia patriarcal en sus mejores épocas daba a un hombre inmensas ventajas: le daba hijos que le mantendrían en su vejez y le defenderían contra sus numerosos enemigos. Ahora en todas esas clases en las cuales los hombres viven de sus inversiones o de sus ahorros, el hijo nunca es ventajoso financieramente para el padre, por mucho que vivan ambos.

El nuevo conocimiento es la causa de los cambios económicos y psicológicos que hacen nuestra época a la vez difícil e interesante. Antiguamente, el hombre estaba sometido a la naturaleza: a la naturaleza inanimada, con respecto al clima y a la

fecundidad de las cosechas; a la naturaleza humana, con respecto a los impulsos ciegos que le impulsaban a procrear y a combatir. El sentimiento de impotencia resultante era utilizado por la religión para transformar el miedo en deber y la resignación en virtud. El hombre moderno, del cual aún sólo existen pocas muestras, tiene un criterio diferente. El mundo material no es para él algo que se acepta con agradecimiento o con oraciones de súplica: es la materia prima para su manipulación científica. Un desierto es un lugar al cual hay que llevar agua; una comarca pantanosa donde hay malaria es un lugar que hay que desecar. Ni al uno ni a la otra se permite el mantenimiento de su hostilidad natural hacia el hombre, ya que en nuestra lucha con la naturaleza física no tenemos necesidad de Dios para que nos ayude contra Satán. Lo que quizás no se aprecia tanto es que ha comenzado un cambio esencialmente parecido con respecto a la naturaleza humana. Se ha puesto en claro que, mientras el individuo puede tener dificultad en alterar deliberadamente su carácter, el psicólogo, si se le deja actuar con libertad en los niños, puede manipular la naturaleza humana con la misma libertad con que los californianos manipulan el desierto. Ya no es Satán quien hace el pecado, sino el desequilibrio glandular y el medio desfavorable.

Quizás en este punto el lector esperará una definición del pecado. Sin embargo, esto no tiene dificultad: pecado es lo que desagrada a los que dirigen la educación.

Hay que confesar que esta situación pone una nueva y grave responsabilidad sobre los que ostentan el poder científico. Hasta ahora, la humanidad ha sobrevivido porque, por muy necios que fueran sus propósitos, no tenía el conocimiento necesario para lograrlos. Ahora que dispone de tal conocimiento se está haciendo imperativo un mayor grado de sabiduría acerca de los fines de la vida. Pero ¿va a hallarse tal sabiduría en nuestra turbada época?

Las reflexiones generales anteriores están destinadas a sugerir que todas nuestras instituciones, incluso las más íntimamente unidas con lo que se acostumbraba a llamar instinto, están destinadas, en un futuro próximo, a hacerse más deliberadas y conscientes de lo que han sido hasta ahora, y esto debe aplicarse en particular a la procreación y a la educación de los niños. El nuevo modo puede ser mejor que el antiguo; pero puede fácilmente ser peor. Mas los nuevos conocimientos de nuestra época han sido lanzados tan rudamente en el mecanismo de la conducta tradicional que las normas antiguas no pueden sobrevivir; se han hecho imperativas nuevas normas, para bien o para mal.

La familia sobrevive de un pasado sin especialización en que un hombre se hacía sus botas y su pan. Las actividades masculinas han pasado de esa fase, pero los virtuosos sostienen que no debe haber un cambio correspondiente en las actividades de las mujeres. El ocuparse de los niños es una actividad especializada que requiere un conocimiento especial y un medio adecuado. La crianza de los niños en el hogar pertenece a la época de la rueca, y es igualmente antieconómica. Al aumentar el

conocimiento, la crianza de los niños se irá apartando cada vez más del hogar. Ya no se acostumbra que los niños nazcan en su casa. Cuando están enfermos, ya no se les trata por los sencillos medios tradicionales que mataron a la mayoría de los hijos de sus antepasados. Ya no aprenden los rezos en las rodillas de su madre, sino en la escuela dominical. Ya no se sacan las muelas como se sacaban aún cuando yo era joven, atando una cuerdecita a la muela y al pestillo de la puerta y cerrando ésta de golpe. El conocimiento médico se apodera de una parte de la vida del niño, el conocimiento de la higiene se apodera de otra, y la psicología infantil demanda una tercera. Finalmente, la turbada madre renuncia a su misión como un mal negocio, y el complejo de Edipo le hace pensar que todos sus afectos naturales son pecaminosos.

Una de las principales causas del cambio es la disminución de nacimientos y de defunciones. Afortunadamente han disminuido juntos; pues si cualquiera de las disminuciones hubiera ocurrido sin la otra, el resultado habría sido un desastre. Los gobiernos del mundo, en combinación con las iglesias, cuya influencia depende de la miseria y la impotencia humana, han hecho todo cuanto está en su poder para producir este desastre, ya que han tratado de evitar cualquiera de estas disminuciones. A este respecto, afortunadamente para la humanidad, el egoísmo individual ha resultado más fuerte que la locura colectiva.

Lo reducido de la familia moderna ha dado a los padres un nuevo sentido del valor del niño. Los padres que sólo tienen dos hijos no quieren que muera ninguno de ellos, mientras que en las antiguas familias de diez o doce hijos, la mitad de ellos eran sacrificados a la negligencia. El moderno cuidado científico de los niños está íntimamente unido a la reducción de la familia moderna.

Al mismo tiempo, este cambio ha hecho, de la familia un medio psicológico menos adecuado para los niños y una ocupación menos absorbente para las mujeres. El tener quince hijos, de los cuales moría la mayoría, era indudablemente una labor muy desagradable, pero de todas maneras no dejaba lugar para realizarse a sí mismo. El tener dos o tres hijos, por el contrario, no se considera una labor absorbente y, sin embargo, mientras se conserva el hogar a la antigua usanza, estorba gravemente cualquier otra carrera. Así, cuanto menos hijos se tienen, se considera más que los hijos son una carga.

Actualmente, cuando la mayoría de la gente vive en las ciudades en casas reducidas a causa de lo alto de los alquileres, el hogar es, en general, un mal medio físico para el niño. El hombre que cría árboles en un invernadero les proporciona el suelo, el aire, la luz, el espacio y la vecindad adecuados. No trata de cultivarlos uno por uno, en sótanos separados. Sin embargo, eso es lo que hay que hacer con los niños mientras permanezcan en el moderno hogar urbano. Los niños, como los árboles jóvenes, necesitan tierra, aire, luz y una vecindad afín. Los niños deben estar en el campo, donde pueden tener libertad sin excitación. La atmósfera psicológica de

un pequeño departamento urbano es tan mala como la física. Consideremos, por ejemplo, el ruido. Los adultos atareados no pueden soportar un ruido continuo en torno suyo, pero decir a un niño que no haga ruido es una forma de crueldad que producirá en él una exasperación conducente a graves faltas morales. Esto se aplica también a la necesidad de no romper cosas. Cuando un niño sube a los estantes de la cocina y rompe toda la porcelana, los padres suelen enfadarse. Sin embargo, su actividad es esencial para su desarrollo físico. En un medio hecho para los niños, tales impulsos sanos y naturales no necesitan ser contenidos.

Los cambios psicológicos en el criterio de los padres están inevitablemente producidos por los cambios científicos y económicos que afectan a la familia. Con el aumento de la sensación de seguridad se ha producido inevitablemente un aumento del individualismo. Lo que limitaba el individualismo en el pasado era la necesidad de la mutua cooperación. Un grupo de colonizadores rodeados de indios tenía necesariamente un fuerte sentido colonial, pues de lo contrario sería aniquilado. En la actualidad es el Estado el que proporciona la seguridad, no la cooperación voluntaria, de modo que un hombre puede permitirse el lujo de ser individualista en la parte de su vida que dirige individualmente. Esto se aplica en especial a las relaciones familiares. La parte que toma un hombre en el cuidado de los niños es poco más que financiera y sus obligaciones financieras pueden ser impuestas por la ley en caso necesario, de modo que suponen pocas exigencias acerca de un personal sentido del deber. Una mujer, si es vigorosa e inteligente, probablemente pensará que los truncados deberes maternales que le quedan son inadecuados como carrera, tanto más cuando éstos están realizados científicamente por especialistas. Este sentimiento operaría con mucha mayor fuerza si no fuera por el sentir de muchos hombres que quieren que sus mujeres dependan financieramente de ellos. Sin embargo, este es un sentir superviviente de una época anterior; ya está muy debilitado y dentro de poco probablemente desaparecerá.

Todos estos acontecimientos han disminuido las razones que impulsaban a la gente a evitar el divorcio. Al hacerse el divorcio más frecuente y más fácil, la familia se debilita aún más, ya que su efecto generalmente es que el niño tenga sólo padre o madre.

Por todas estas razones y otras expuestas en la contribución del doctor Watson [6], parece inevitable, para bien o para mal, que la familia, como unidad, desaparezca más cada vez, sin que ningún grupo interponga su autoridad entre el individuo y el Estado. Esto no se aplica tanto a los ricos, que pueden continuar usando establecimientos infantiles especiales, escuelas especiales, doctores especiales, y todos los mecanismos caros de la empresa privada; pero para los jornaleros el costo de tal individualismo es prohibitivo. En lo relativo a los hijos de éstos, es inevitable que las funciones que ya no realizan los padres queden a cargo del Estado. Con respecto a la inmensa mayoría,

la elección está, no entre el cuidado de los padres y el cuidado de los especialistas elegidos por los padres, sino entre los padres y el Estado.

Esta perspectiva supone en todos los que comprenden la actitud científica moderna hacia los niños una grave responsabilidad de propaganda. En la actualidad, el Estado, excepto en Rusia, está en las garras de los prejuicios morales y religiosos que hacen totalmente imposible tratar a los niños de una manera científica. Yo recomendaría a los lectores que considerasen, por ejemplo, las contribuciones de Havelock Ellis [7] y Phyllis Blanchard [8] a las siguientes páginas. Todo lector sincero tiene que darse cuenta de que, mientras la teología y la ética tradicionales sean tenidas en cuenta por los políticos, los métodos patrocinados en estas contribuciones no serán empleados en ninguna institución sobre la cual tenga un dominio el Estado. El Estado de Nueva York, por ejemplo, sostiene oficialmente aún que la masturbación produce locura, y es evidente que ningún político podría controvertir esta opinión sin poner brusco fin a su carrera. Por lo tanto, no es de esperar que la masturbación sea científicamente tratada en ninguna institución del Estado, como no sea un manicomio o un asilo para los débiles mentales. Sólo estas instituciones pueden adoptar los métodos adecuados, porque a los locos y a los idiotas no se les considera moralmente responsables. Este estado de cosas es absurdo. Igualmente podría dictarse una ley deplorando que sólo podían repararse los autos baratos, mientras que los caros debían ser azotados o sermoneados por los sacerdotes. Los que conciben en el futuro una gran extensión de instituciones estatales para niños, generalmente se imaginan a ellos mismos o a sus amigos a la cabeza de dichas instituciones. Esta es, claro está, una amable ilusión. Como la dirección de cualquier institución de dicha clase tendrá un considerable sueldo, es evidente que la directora será la tía solterona de algún político famoso. Bajo su noble inspiración, se enseñaría a los niños a rezar sus oraciones, a reverenciar la cruz y la bandera, a sentir grandes remordimientos cuando se masturban y un profundo horror cuando oyen contar a los otros camaradas cómo se hacen los niños. Con instituciones económicamente adaptadas de la edad de la máquina, tal esclavitud mental podría ser prolongada durante mucho tiempo, tanto más cuanto habría muchos científicos renegados que se prestarían a ayudar a cerrar las mentes de los jóvenes a la razón. Incluso sería posible desarraigar la práctica del control de la natalidad en cuyo caso, en vista de la eficiencia de la medicina moderna, sería muy necesario aumentar la frecuencia y la ferocidad de la guerra, con el fin de terminar con el exceso de población.

Por tales razones, si el Estado va a adquirir tales poderes inmensos, es imperativo su esclarecimiento. Esto no puede lograrlo por sí mismo; lo hará solamente cuando la mayoría de la población haya cesado de insistir acerca de la preservación de las antiguas instituciones. La gente más esclarecida vive en un mundo irreal, asociados con sus amigos e imaginando que sólo unos cuantos fenómenos no están aclarados en

la actualidad. Una pequeña experiencia de la política práctica, y una experiencia mayor aun de la administración de la ley siempre que se trate de las llamadas cuestiones morales serían altamente beneficiosas para todos los que tienen opiniones racionales sobre la crianza de los niños o cualquier otro asunto. Estoy convencido de que una extensa propaganda popular del racionalismo es más importante de lo que piensan la mayoría de los racionalistas fuera de Rusia.

Suponiendo la terminación de la familia y el establecimiento de instituciones infantiles estatales, racionalmente llevadas, sería probablemente necesario dar un paso adelante en la sustitución de la regulación del instinto. Las mujeres acostumbradas al control de la natalidad y no autorizadas a quedarse con sus propios hijos no tendrían motivos para soportar las molestias de la gestación y el dolor del parto. Por consiguiente, con el fin de mantener el nivel de población, sería probablemente necesario hacer del parto una profesión bien pagada, que no podría ser ejercida por la mayoría, sino por un determinado porcentaje, que tendría que realizar determinadas pruebas de aptitud desde el punto de vista eugenésico. Las pruebas a que se sometería a los padres y la proporción que éstos tendrían en la población son cuestiones aún por decidir. Pero la cuestión de asegurar un número adecuado de nacimientos probablemente se va a hacer aguda dentro de poco, ya que la disminución de la natalidad continúa y dentro de poco supondrá una disminución de la población o al menos una disminución de la población útil, pues si la medicina logra que la gente viva hasta los cien años, la ganancia de la comunidad va a ser problemática.

La ganancia que la raza humana puede esperar de una psicología racional en el trato de los niños es casi ilimitada. La esfera más importante es, claro está, la del sexo. Los niños adquieren una actitud supersticiosa acerca de ciertas partes del cuerpo, acerca de ciertos actos y de ciertos pensamientos, y acerca de ciertas clases de juegos que les dicta la naturaleza. El resultado es que, cuando son adultos, son rígidos y torpes en materia de amor. En todo el mundo de habla inglesa, a la mayoría de la gente se la incapacita, desde la niñez, para un matrimonio satisfactorio. No hay ninguna otra actividad adulta para la cual esté prohibido prepararse mediante los juegos, o con respecto a la cual se espere pasar de un tabú absoluto a una perfecta competencia.

El sentimiento del pecado que domina a muchos niños y adolescentes, y que con frecuencia se mantiene toda la vida, es una miseria y una fuente de deformación que no tienen utilidad alguna. Casi enteramente, está producido por la enseñanza moral convencional con respecto del sexo. El sentimiento de que el sexo es malo hace imposible el amor feliz, hace que los hombres desprecien a las mujeres con quienes tienen relaciones y que con frecuencia sientan impulsos de crueldad hacia ellas. Además, la desviación que se impone al impulso sexual inhibido, obligándole a tomar

la forma de una amistad sentimental, o de un fervor religioso, produce una falta de sinceridad intelectual mala para la inteligencia y para el sentido de la realidad. La crueldad, la estupidez, la incapacidad de relaciones personales armoniosas y otros muchos defectos tienen su origen, en la mayoría de los casos, en las enseñanzas morales tenidas en la infancia. Hay que decirlo con la máxima sencillez y derechura: no hay nada malo en el sexo y la actitud convencional acerca de esta materia es morbosa. Creo que ningún otro mal de nuestra sociedad es una causa tan potente de dolor, ya que no sólo causa una larga serie de males, sino que inhibe ese afecto humano que podría conducir a que los hombres remediasen otros males económicos, políticos y raciales que torturan a la humanidad.

Por estas razones, los libros que difunden el conocimiento y la actitud racional acerca de la psicología infantil son muy necesarios. En nuestra época, hay una especie de carrera entre el creciente poder del Estado y el menguante poder de la superstición. El crecimiento de los poderes del Estado parece inevitable, como hemos visto en relación con los niños. Pero si estos poderes aumentan excesivamente mientras la superstición domina aún a la mayoría, la minoría no supersticiosa quedará aniquilada por la propaganda del Estado y la protesta se hará imposible en los países democráticos. Nuestra sociedad se está haciendo tan estrechamente unida que las reformas en una dirección están unidas a las reformas en otras direcciones, y no hay cuestión aislada que pueda ser tratada adecuadamente. Pero creo que nuestra época está mejor dispuesta hacia los niños que las anteriores y si se llega a entender que la enseñanza moral convencional es una causa de sufrimiento para los muchachos, podemos esperar que se reemplace por algo más benévolo y científico.

Nuestra ética sexual

Publicado por primera vez en 1936

I

El sexo, más que ningún otro elemento de la vida humana, es aún mirado por muchos, quizás por la mayoría, de un modo irracional. El homicidio, la peste, la locura, el oro y las piedras preciosas —todas las cosas que son objeto de esperanzas o miedos apasionados— han sido vistos, en lo pasado, a través de una niebla mágica o mitológica; pero el sol de la razón ha disipado ahora la niebla, excepto en algunos rincones. La nube más densa está en el territorio del sexo, cosa natural quizás, ya que el sexo es la parte que se mira más apasionadamente por la mayoría de las personas.

Sin embargo, se está haciendo manifiesto que las circunstancias del mundo moderno trabajan para efectuar un cambio en la actitud pública hacia el sexo. El cambio o los cambios que han de producirse no pueden indicarse con certidumbre; pero es posible distinguir algunas de las fuerzas que ahora actúan, y discutir sus probables resultados sobre la estructura de la sociedad.

En lo que respecta a la naturaleza humana, no puede decirse que sea imposible producir una sociedad en la cual haya muy poco comercio sexual fuera del matrimonio. Sin embargo, las condiciones necesarias para este resultado pueden lograrse muy difícilmente en la vida moderna. Vamos a considerar cuáles son.

La mayor influencia para logar la monogamia es la inmovilidad en una región donde haya pocos habitantes. Si el hombre no tiene apenas ocasiones de salir de su casa, y rara vez ve a otra mujer que su esposa, le es fácil ser fiel; pero si viaja sin ella, o vive en una populosa comunidad urbana, el problema se hace proporcionalmente más difícil. La siguiente contribución a la monogamia es la superstición: los que sinceramente creen que el «pecado» lleva al eterno castigo, pueden tratar de evitarlo, y hasta cierto punto lo hacen, tanto como se podría esperar. La tercera contribución a la virtud es la opinión pública. Donde, como en las sociedades agrícolas, todo lo que hace un hombre lo saben sus vecinos hay motivos poderosos para evitar lo que condenan los convencionalismos. Pero todas estas causas de comportamiento correcto son mucho menos potentes de lo que solían ser. Hay menos gente que vive aislada; la creencia en el fuego del infierno está desapareciendo, y en las ciudades grandes nadie sabe lo que hace el vecino. Por lo tanto, no es sorprendente que tanto

los hombres como las mujeres sean menos monógamos de lo que eran antes del industrialismo moderno.

Claro que puede decirse que, aunque un número cada vez mayor de gente deja de observar la ley moral, no hay razón para alterar nuestras normas. Los que pecan, se nos dice a veces, deberían saber y reconocer que pecan, y que un código ético es igualmente bueno aunque sea difícil de cumplir. Pero yo replicaría que un código es bueno o malo según fomente o no la dicha humana. Muchos adultos, en lo profundo de sus corazones, creen aún lo que les enseñaron en la niñez, y se sienten pecadores cuando sus vidas no están de acuerdo con las enseñanzas de la escuela dominical. El daño que se hace no es meramente introducir una división entre la personalidad razonable y consciente y la personalidad infantil inconsciente; el daño reside también en el hecho de que las partes válidas de la moralidad convencional se desacreditan con las partes inválidas, y se llega a pensar que, si el adulterio es excusable, también lo es la ociosidad, la deshonestidad y la crueldad. Este peligro es inseparable de un sistema que enseña a los jóvenes, en bloque, un número de creencias que tienen que desechar cuando son adultos. Durante el proceso de la rebeldía social y económica, probablemente desecharán lo bueno y lo malo.

La dificultad de llegar a una ética sexual viable surge del conflicto entre el impulso de los celos y el impulso de la poligamia. No hay duda de que los celos, aunque en parte son instintivos, son convencionales en muy alto grado. En las sociedades en que un hombre es considerado objeto del ridículo si su mujer le es infiel, el marido tendrá celos aunque no quiera a su mujer. Así los celos están íntimamente unidos con el sentido de propiedad, y disminuyen cuando dicho sentido está ausente. Si la fidelidad no forma parte de lo que se espera convencionalmente, los celos disminuyen. Pero aunque existe más posibilidad de disminuir los celos de lo que supone mucha gente, hay límites muy definidos mientras los padres tengan deberes y derechos. Mientras esto sea así, es inevitable que los hombres quieran tener alguna seguridad de que son los padres de los hijos de sus esposas. Si las mujeres han de tener libertad sexual, los padres tienen que desaparecer y las mujeres no deben esperar que sus maridos las mantengan. Esto puede ocurrir con el tiempo, pero habrá un cambio social profundo, y sus efectos, buenos o malos, son incalculables.

Entretanto, si el matrimonio y la paternidad han de sobrevivir como instituciones sociales, se necesita una cierta transigencia entre una completa promiscuidad y una perpetua monogamia. No es fácil decidir en un momento dado la mejor transigencia; y la decisión variaría de acuerdo con las costumbres de la población, como la seguridad de los métodos del control de la natalidad. Sin embargo, hay cosas que pueden decirse definitivamente.

En primer lugar, es indeseable, tanto fisiológica como educacionalmente, que las mujeres tengan hijos antes de los veinte años. Por lo tanto, nuestra ética debe hacer de

esto un caso raro.

En segundo lugar, es improbable que una persona sin experiencia sexual previa, ya sea hombre o mujer, pueda distinguir entre la mera atracción física y la clase de afinidad necesaria para que un matrimonio sea un éxito. Además, las causas económicas obligan a los hombres, en general, a posponer el matrimonio, y no es probable que permanezcan castos desde los veinte a los treinta, ni deseable psicológicamente que lo hagan; pero es mucho mejor que, si tienen relaciones temporales, no sea con profesionales sino con muchachas de su clase, cuyo motivo sea el afecto, en lugar del dinero. Por estas razones, los jóvenes solteros deben tener libertad siempre que se eviten los hijos.

En tercer lugar, debería ser posible el divorcio sin censura alguna de las partes, y sin que se le considerase una deshonra. Un matrimonio sin hijos debería terminarse cuando lo desease cualquiera de los cónyuges, y todo matrimonio debería terminarse por mutuo consentimiento, con un previo aviso de un año necesario en cada caso. El divorcio, claro está, debería ser posible por otras razones: locura, abandono, crueldad, etc.; pero el mutuo consentimiento debería ser la razón más usual.

En cuarto lugar, habría que hacer todo lo posible para que las relaciones sexuales no tuvieran una mancha económica. En la actualidad, las esposas, como las prostitutas, viven de la venta de sus encantos sexuales; e incluso en las relaciones libres temporales, se espera que el hombre asuma todos los gastos. El resultado es que hay una mezcla sucia del dinero con el sexo, y que frecuentemente los motivos de las mujeres tienen un elemento mercenario. El sexo, incluso cuando la Iglesia lo bendice, no debe ser una profesión. Es justo que la mujer reciba su pago por cuidar de la casa, cocinar y atender a los hijos, pero no únicamente por tener relaciones sexuales con un hombre. Tampoco la mujer que ha amado y ha sido amada por un hombre debe vivir de la pensión para alimentos, cuando el amor ha terminado. Una mujer, como un hombre, debe trabajar para ganarse la vida, y una mujer ociosa no es intrínsecamente más digna de respeto que un gigoló.

II

Dos impulsos muy primitivos han contribuido, aunque en grados diferentes, al advenimiento del código corriente aceptado de conducta sexual. Uno de ellos es el pudor, y el otro, como dijimos antes, son los celos. El pudor, en alguna forma y grado, es casi universal en la raza humana, y constituye un tabú que sólo debe romperse de acuerdo con ciertas formas o ceremonias, o, al menos, en conformidad con alguna etiqueta reconocida. No debe verse todo, ni deben mencionarse todos los

hechos. Esto no es, como suponen algunos modernos, un invento de la época victoriana; por el contrario, los antropólogos han hallado las formas más complicadas de gazmoñería entre los salvajes primitivos. El concepto de lo obsceno tiene profundas raíces en la naturaleza humana. Podemos ir contra él por amor a la rebeldía, por lealtad al espíritu científico, o por el deseo de sentirnos malvados, como le ocurría a Byron; pero con eso no lo desarraigamos de nuestros impulsos naturales. Indudablemente, los convencionalismos determinan, en una comunidad dada, exactamente lo que se considera indecente, pero la existencia universal de algún convencionalismo es la evidencia concluyente de una fuente no meramente convencional. En casi todas las sociedades humanas, la pornografía y el exhibicionismo se consideran delitos, excepto cuando, como ocurre frecuentemente, forman parte de ceremonias religiosas.

El ascetismo —que puede tener o no una conexión psicológica con el pudor— es un impulso que parece surgir sólo cuando se ha llegado a un cierto grado de civilización, pero entonces puede hacerse poderoso. No se halla en los primeros libros del Antiguo Testamento, sino que aparece en los últimos, en los Apócrifos y en el Nuevo Testamento. Igualmente entre los griegos existía poco en la época primitiva, y fue avanzando con el transcurso del tiempo. En la India nació muy pronto y adquirió gran intensidad. No trataré de hacer un análisis psicológico de su origen, pero no dudo que se trata de un sentimiento espontáneo que existe, hasta cierto punto, en casi todos los seres humanos civilizados. Su forma más débil es la repugnancia a imaginar un individuo reverenciado —especialmente una persona poseída de santidad religiosa— dedicado al amor, el cual se considera apenas compatible con un alto grado de dignidad. El deseo de liberar el espíritu de la servidumbre de la carne ha inspirado muchas de las grandes religiones del mundo, y es aún muy poderoso incluso entre los intelectuales modernos.

Pero los celos, a mi entender, han sido el factor más potente de la génesis de la moralidad sexual. Los celos, instintivamente, originan la cólera; y la cólera, racionalizada, se convierte en reprobación moral. El motivo puramente instintivo tiene que haber sido reforzado, en una fase primitiva del desarrollo de la civilización, por el deseo masculino de tener asegurada la paternidad. Sin seguridad a este respecto, la familia patriarcal hubiera sido imposible, y la paternidad, con todas sus consecuencias económicas, no habría podido ser la base de las instituciones sociales. Por lo tanto, era malo tener relaciones con la mujer de otro hombre, pero ni siquiera reprensible el tener relaciones con una mujer que no fuera casada. Había excelentes razones prácticas para condenar al adúltero, ya que promovía la confusión y frecuentemente el derramamiento de sangre. El asedio de Troya fue un ejemplo extremo de las perturbaciones debidas a la falta de respeto por los derechos de los esposos, pero algo semejante, aunque en escala menor era de esperar cuando las

partes eran menos encumbradas. No había, claro, en aquella época, derechos correspondientes para las esposas; un marido no tenía deberes para con su esposa, aunque tenía el deber de respetar la propiedad de los otros esposos.

El antiguo sistema de la familia patriarcal, con una ética basada en los sentimientos que hemos estado considerando, era, en cierto sentido, satisfactorio: los hombres, que dominaban, tenían considerable libertad y las mujeres, que sufrían, estaban totalmente sometidas, y su desdicha no parecía importante. La pretensión de las mujeres de ser iguales a los hombres es lo que más ha contribuido a hacer necesario un nuevo sistema en el mundo actual. La igualdad tiene que ser asegurada de dos maneras: o exigiendo de los hombres una monogamia igual a la exigida antes a las mujeres; o permitiendo a las mujeres, igualmente que a los hombres, un cierto aflojamiento del código tradicional. El primer camino fue el preferido por la mayoría de los precursores de los derechos de la mujer, y es aún el preferido de las iglesias; pero el segundo tiene en la práctica más partidarios, aunque la mayoría de ellos dudan de la justificación teórica de su conducta. Y los que reconocen que se necesita una ética nueva encuentran difícil saber con justicia cuáles deben ser sus preceptos.

Hay otra fuente de novedad, y es el efecto del criterio científico en el debilitamiento del tabú acerca del conocimiento sexual. Se ha llegado a entender que muchos males —por ejemplo las enfermedades venéreas—, no pueden ser eficazmente combatidos a menos que se hable de ellas mucho más abiertamente de lo que se permitía antes; y se ha hallado también que la reticencia y la ignorancia suelen tener efectos dañinos sobre la psicología individual. La sociología y el psicoanálisis han hecho que los eruditos lamenten la política del silencio con respecto a los asuntos sexuales, y muchos educadores prácticos han adoptado la misma postura, por su experiencia con los niños. Los que tienen un criterio científico acerca de la conducta humana encuentran imposible llamar «pecado» a ningún acto; se dan cuenta de que todo tiene origen en nuestra herencia y nuestro medio, y que mediante el dominio de estas causas, más que mediante la denuncia, se evita el proceder dañino para la sociedad.

Al buscar una nueva ética de conducta sexual, no debemos dejarnos dominar por las antiguas pasiones irracionales que dieron origen a la antigua ética, pero debemos reconocer que pueden, accidentalmente, haber producido algunas sanas máximas, y que, ya que éstas existen, aunque quizás debilitadas, forman parte de los datos de nuestro problema. Lo que nosotros podemos hacer positivamente es preguntarnos qué reglas morales van a producir la dicha humana, recordando siempre que, cualesquiera que sean, no es probable que se observen universalmente. Es decir, tenemos que considerar el efecto que van a tener esas reglas en realidad, no el que tendrían si se las observase plenamente.

III

Miremos luego la cuestión del conocimiento sobre temas sexuales, que surge primero y es el menos difícil y dudoso de los diversos problemas que nos conciernen. No hay razón sana, de ninguna clase, para ocultar la verdad al hablar a los niños. Sus preguntas deben ser contestadas y su curiosidad satisfecha exactamente igual en lo relativo al sexo que a las costumbres de los peces, o cualquier otro tema que pudiera interesarlos. No debe haber sentimiento, porque los niños no sienten lo que los adultos, ni ven en ello ocasión para que se hable enfáticamente. Es un error el comenzar con los amores de las abejas y las flores; es inútil andar con rodeos en las realidades de la vida. El niño al que se le dice lo que quiere saber y se le permite ver desnudos a sus padres no tendrá lascivia, ni obsesión sexual. Los niños educados en una ignorancia oficial piensan y hablan mucho más acerca del sexo que los muchachos que siempre han oído tratar este asunto en el mismo nivel que cualquier otro. La ignorancia oficial y el conocimiento real les enseñan a ser hipócritas con los mayores. Por otra parte, la ignorancia real, cuando se consigue mantenerla, es generalmente una fuente de escándalo y de angustia, que hace difícil la adaptación a la vida real. Toda ignorancia es lamentable, pero la ignorancia en un asunto tan importante como el sexo es un grave peligro.

Cuando digo que a los niños se les debe hablar del sexo, no quiero dar a entender que se les debe decir sólo los hechos fisiológicos escuetos; debe decírseles todo lo que deseen saber. No se debe tratar de pintar a los adultos más virtuosos de lo que son, o de hablar del sexo como de algo que sólo ocurre dentro del matrimonio. No hay excusa para engañar a los niños. Y cuando, como tiene que suceder en las familias convencionales, hallan que sus padres han mentido, pierden la confianza en ellos, y se sienten justificados para mentirles a su vez. Hay hechos que yo no impondría a un niño, pero le diría cualquier cosa antes que una mentira. La virtud basada en un falso criterio de los hechos no es virtud verdadera. Hablando no sólo teóricamente, sino por experiencia práctica, estoy convencido de que la completa franqueza en los asuntos sexuales es el mejor modo de impedir que los niños piensen excesiva, sucia o insanamente acerca de ellos, y es además el preliminar casi indispensable de una moral sexual esclarecida.

En lo respectivo a la conducta sexual adulta, no es nada fácil llegar a un acuerdo racional entre las consideraciones antagónicas, cada una de las cuales tiene su propia validez. La dificultad fundamental es, claro está, el conflicto entre el impulso de los celos y el impulso de la variedad sexual. Ninguno de ellos, es cierto, es universal: hay gentes (aunque son pocas) que no son nunca celosas, y hay otras (tanto hombres como mujeres) cuyos afectos no se apartan jamás de la pareja elegida. Si cualquiera de estos tipos pudiera hacerse universal, sería fácil concebir un código satisfactorio.

Sin embargo, hay que reconocer que cualquiera de los tipos puede hacerse más común mediante los convencionalismos destinados a tal fin.

Queda mucho terreno que cubrir por una ética sexual completa, pero no creo que pueda decirse nada positivo hasta que tengamos más experiencia tanto de los efectos de los varios sistemas como de los cambios resultantes de una educación racional en materia de sexo. Es claro que el matrimonio, como institución, sólo debe interesar al Estado por los hijos, y se le debe considerar como un asunto puramente privado cuando los hijos no existen. También resulta claro que, incluso cuando hay hijos, el Estado tiene interés solamente en los deberes de los padres, que son principalmente financieros. Donde el divorcio es fácil, como ocurre en Escandinavia, los hijos generalmente se quedan con la madre, de modo que la familia patriarcal tiende a desaparecer. Si, ocurre cada vez más cuando se trata de jornaleros, el Estado toma a su cargo los deberes que hasta ahora han sido de los padres, el matrimonio dejará de tener razón de ser y probablemente sólo se efectuará entre los ricos y religiosos.

Entretanto, convendría que los hombres y las mujeres recordasen en las relaciones sexuales, en el matrimonio y en el divorcio, la práctica de las virtudes ordinarias de la tolerancia, la amabilidad, la sinceridad y la justicia. Los que, conforme a patrones convencionales, son sexualmente virtuosos, se consideran con demasiada frecuencia no obligados a proceder como seres humanos decentes. La mayoría de los moralistas han tenido tal obsesión del sexo que han descuidado otras clases de proceder éticamente laudables y mucho más útiles socialmente.

La libertad y las universidades

Este artículo fue originalmente publicado en mayo de 1940, poco después de que el juez McGeehan hallase que Russell era «indigno» de ser profesor de la Universidad de la Ciudad de Nueva York.

I

Antes de discutir el presente estado de la libertad académica, conviene considerar lo que entendemos por este término. La esencia de la libertad académica es que los profesores deben ser elegidos por su conocimiento del tema que van a enseñar, y que los jueces de este conocimiento deberían ser otros especialistas. Si un hombre es un buen matemático, un buen físico o un buen químico, sólo pueden juzgarlo otros matemáticos, físicos o químicos. Sin embargo, por éstos puede ser juzgado con un buen grado de unanimidad.

Los enemigos de la libertad académica sostienen que hay que tomar en consideración otras condiciones aparte del conocimiento que tenga un hombre de su especialidad. Debe, según ellos, no expresar nunca una opinión contraria a la de los que detentan el poder. Este criterio ha sido vigorosamente defendido por los Estados totalitarios. Rusia no ha disfrutado jamás de una libertad académica excepto durante el breve reinado de Kerensky, pero creo que ahora tiene menos aun que en el tiempo de los zares. Alemania, antes de la guerra, aunque carecía de muchas formas de libertad, reconocía bastante bien el principio de la libertad en la enseñanza universitaria. Ahora todo eso ha cambiado, con el resultado de que, con pocas excepciones, los eruditos más capaces de Alemania están desterrados. En Italia, aunque en una forma más suave, hay una tiranía similar en las universidades. En las democracias occidentales se reconoce generalmente que este estado de cosas es deplorable. Sin embargo, no puede negarse que hay tendencias que podrían conducir a males semejantes.

Ese peligro no puede evitarlo la democracia por sí sola. Una democracia en la cual la mayoría ejerce sus poderes sin restricción puede ser tan tiránica como una dictadura. La tolerancia de las minorías es parte esencial de una prudente democracia, pero esa parte no se recuerda siempre lo bastante.

Con relación a los profesores de universidad, estas consideraciones generales

están reforzadas por algunas especialmente aplicables a su caso. Los profesores de universidad deben ser hombres con conocimiento y experiencia especiales que les permitan enfocar las controversias de un modo que arroje luz sobre ellas. El decretar que deben guardar silencio en las controversias es privar a la comunidad del beneficio que podría derivarse de su aprendizaje de la imparcialidad. El Imperio Chino, hace muchos siglos, reconoció la necesidad de la crítica y, por lo tanto, estableció una Junta de Censores, consistente en hombres con fama de erudición y sabiduría dotados del derecho de sacar las faltas al Emperador y a su gobierno. Desgraciadamente, como todo lo demás en la China tradicional, esta institución se hizo convencional. Había ciertas cosas que los censores podían censurar, en especial el excesivo poder de los eunucos, pero si se metían en los campos no convencionales de la crítica, el Emperador solía olvidarse de la inmunidad otorgada. Gran parte de esto sucede entre nosotros. La crítica se permite en un amplio campo, pero cuando se la considera realmente peligrosa, su autor es castigado en alguna forma.

La libertad académica en este país está amenazada por dos lados: la plutocracia y las iglesias, que luchan entre sí por establecer una censura económica y teológica. Ambas se ponen de acuerdo para lanzar la acusación de comunista a cualquier persona cuyas opiniones les desagradan. Por ejemplo, yo he observado con interés que, aunque he criticado severamente al Gobierno soviético desde 1920, y aunque recientemente he expresado la opinión categórica de que es por lo menos un Gobierno tan malo como el de los nazis, mis críticos ignoran todo esto y citan triunfantemente la una o dos frases en las que, en momentos de esperanza, he sugerido la posibilidad de que finalmente viniera algo bueno de Rusia.

La técnica de tratar con hombres cuyas opiniones no son del agrado de ciertos grupos de individuos poderosos ha sido perfeccionada y constituye un gran peligro para el progreso ordenado. Si el hombre de que se trata es joven aún y relativamente oscuro, sus superiores pueden ser inducidos para que le acusen de incompetencia profesional, y quizás se acabe con él silenciosamente. Cuando se trata de hombres más viejos demasiado bien conocidos para que estos métodos tengan éxito, se despierta la hostilidad del público mediante la tergiversación. La mayoría de los maestros, naturalmente no quieren exponerse a tales riesgos, y evitan el dar pública expresión a sus opiniones menos ortodoxas. Éste es un peligroso estado de cosas mediante el cual la inteligencia desinteresada se ahoga parcialmente, y las fuerzas conservadoras y oscurantistas se persuaden de que pueden permanecer triunfantes.

II

El principio de la democracia liberal, que inspiró a los fundadores de la Constitución Americana, fue que las controversias se decidieran mediante la discusión, no por la fuerza. Los liberales han mantenido siempre que las opiniones deben ser formadas por el debate libre, no permitiendo que sólo se oiga a uno de los lados. Los Gobiernos tiránicos, tanto antiguos como modernos, han mantenido el criterio contrario. Por mi parte no veo la razón de abandonar la tradición liberal en esta materia. Si ostentase el poder, no trataría de evitar que se oyese a mis contrarios. Trataría de proporcionar iguales facilidades para todas las opiniones, y dejaría el resultado a las consecuencias de la discusión y el debate. Entre las víctimas académicas de la persecución alemana en Polonia, hay, que yo sepa, algunos lógicos eminentes que son católicos ortodoxos. Haría cuanto estuviese en mi poder para proporcionar puestos académicos a estos hombres, a pesar de que sus correligionarios no hacen lo mismo.

La diferencia fundamental entre el criterio liberal y el que no lo es consiste en que el primero considera todas las cuestiones abiertas a la discusión y todas las opiniones sujetas a la duda en menor o mayor medida, mientras que el último sostiene por adelantado que ciertas opiniones son absolutamente indudables y que no deben permitirse los argumentos contra ellas. Lo curioso de esta opinión es la creencia de que, si se permitiese la investigación imparcial, llevaría a los hombres a la conclusión errónea, y que por lo tanto la ignorancia es la única salvaguardia del error. Este punto de vista no puede ser aceptado por ningún hombre que desee que la razón, en lugar del prejuicio, gobierne los actos humanos.

El criterio liberal nació en Inglaterra y Holanda a fines del siglo XVII, como una reacción contra las guerras religiosas. Estas guerras se habían librado con gran furia durante ciento treinta años sin producir la victoria de ninguno de los partidos. Cada partido tenía la absoluta certidumbre de que la razón era suya y que su victoria era de una importancia suprema para la humanidad. Al final, los hombres sensatos se cansaron de la lucha indecisa y decidieron que ambos bandos estaban equivocados en su dogmática certidumbre. John Locke, que expresó el nuevo punto de vista tanto en la filosofía como en la política, escribió al comienzo de una era de tolerancia creciente. Puso de relieve la falibilidad de los juicios humanos, e inauguró una era de progreso, que duró hasta 1914. Debido a la influencia de Locke y de su escuela, los católicos fueron tolerados en los países protestantes, y los protestantes en los países católicos. En lo relativo a las controversias del siglo XVII, los hombres han aprendido la lección de la tolerancia, pero, con respecto a las nuevas controversias surgidas desde el final de la Gran Guerra, las sabias máximas de los filósofos del liberalismo han sido olvidadas. Ya no nos horrorizan los cuáqueros como les horrorizaban a los sinceros cristianos de la corte de Carlos II, pero nos horrorizan los hombres que aplican a los problemas actuales el mismo criterio y los mismos

principios que los cuáqueros del siglo XVII aplicaban a los problemas de su época. Las opiniones que no aceptamos adquieren una cierta respetabilidad con la antigüedad, pero una opinión nueva no compartida por nosotros nos escandaliza invariablemente.

Hay dos criterios posibles en cuanto al funcionamiento adecuado de la democracia. Según uno de ellos, las opiniones de la mayoría deben prevalecer absolutamente en todos los campos. Según el otro, cuando no es necesaria una decisión común, deben estar representadas diferentes opiniones, en proporción a su número. Los resultados prácticos de estos dos criterios son muy diferentes. De acuerdo con el primer criterio, cuando la mayoría ha decidido en favor de alguna opinión no debe dejarse que se exprese otra, o, si se expresa, tiene que estar limitada a canales oscuros y carentes de influencia. Según el otro criterio, las opiniones minoritarias deben tener las mismas oportunidades de expresión que se dan a las mayoritarias, sólo que en un grado menor.

Esto se aplica en particular a la enseñanza. El hombre o la mujer que va a desempeñar un puesto docente oficial no debe ser obligado a ostentar las opiniones de la mayoría, aunque, naturalmente, la mayoría de los maestros lo haría. La uniformidad de opiniones en los maestros no debe ser buscada, sino, de ser posible, evitada, ya que la diversidad de opinión entre los preceptores es esencial a cualquier educación sana. Ningún hombre puede pasar por educado cuando sólo ha oído hablar de un aspecto de las cuestiones que dividen al público. Una de las cosas más importantes que se debe enseñar en los establecimientos docentes de una democracia es el poder de sopesar argumentos, y el tener la mente abierta y preparada de antemano a aceptar el argumento que le parezca más razonable. En cuanto se impone una censura en las opiniones que los profesores pueden expresar, la educación deja de realizar sus fines y tiende a producir, en lugar de una nación de hombres, un rebaño de fanáticos. Desde el fin de la Gran Guerra, la gazmoñería fanática ha renacido hasta hacerse, en una gran parte del mundo, tan virulenta como durante las guerras de religión. Todos los que se oponen a la discusión libre y tratan de imponer una censura de las opiniones que afectan a los jóvenes aumentan la gazmoñería y hunden al mundo en el abismo de la lucha y la intolerancia, del cual le fueron sacando gradualmente Locke y sus coadjutores.

Hay dos cuestiones que no han sido distinguidas suficientemente: una es la mejor forma de gobierno; la otra, las funciones de gobierno. Yo no dudo de que la democracia es la mejor forma de gobierno, pero puede descarriarse, como cualquier otra forma, en cuanto a las funciones de gobierno. Hay ciertos asuntos en los cuales es necesaria la acción común; en éstos, la acción común tiene que decidirla la mayoría. Hay otros asuntos en los cuales la decisión común no es necesaria ni deseable. Estos asuntos incluyen la esfera de opinión. Como hay una tendencia

natural en los que ostentan el poder en ejercitarlo hasta el máximo, es una salvaguardia de la tiranía el que haya instituciones y organismos que posean, en la practica o en la teoría, una cierta independencia ilimitada del Estado. Tal libertad, existente en los países que derivan sus civilizaciones de Europa, puede ser seguida históricamente hasta el conflicto entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media. En el Imperio Bizantino, la Iglesia estaba sometida al Estado, y a esto se debe la total ausencia de cualquier tradición de libertad en Rusia, cuya civilización derivaba de Constantinopla. En Occidente la Iglesia Católica y, luego, las diversas sectas protestantes gradualmente adquirieron ciertas libertades frente al Estado.

La libertad académica, en particular, era originalmente parte de la libertad de la Iglesia, y por consiguiente sufrió un eclipse en Inglaterra durante la época de Enrique VIII. En todos los estados, repito, cualquiera que sea la forma de gobierno, la preservación de la libertad exige la existencia de organismos que tengan una cierta independencia del Estado, y entre ellos deben contarse las universidades. En los Estados Unidos, en la actualidad, hay más libertad académica en las universidades particulares que en las que nominalmente se hallan bajo la autoridad democrática, y esto se debe a la difusión del concepto erróneo de las funciones adecuadas del gobierno.

III

Los contribuyentes piensan que, ya que pagan los sueldos de los profesores de universidad, tienen el derecho a decidir qué hombres han de enseñar. Este principio, si se aplicara lógicamente, significaría que todas las ventajas de la educación superior disfrutada por los profesores de universidad quedarían anuladas, y que la enseñanza de estos profesores iba a ser la misma de la que sería si no tuvieran una competencia especial. «La locura, como un doctor, dictando su ley a la destreza» es una de las cosas que hizo desear a Shakespeare el reposo de la muerte. Pero la democracia, tal como la entienden muchos norteamericanos, requiere que dicho dominio exista en todas las universidades estatales. El ejercicio del poder es agradable, especialmente cuando un individuo oscuro lo ejerce sobre uno encumbrado. El soldado romano que mató a Arquímedes, si en su juventud se vio obligado a estudiar geometría, tuvo que experimentar un placer especial al terminar con la vida de un malhechor tan eminente. Un ignorante fanático norteamericano puede disfrutar el mismo placer al usar el poder democrático contra los hombres cuyas opiniones no agradan a los incultos.

Hay, quizás, un peligro especial en los abusos democráticos del poder, a saber,

que, como son colectivos, se estimulan mediante la histeria de la masa. El hombre, con el arte de despertar el instinto de persecución de la masa, tiene un poder particular para el mal en una democracia donde el hábito del ejercicio del poder por la mayoría ha producido la embriaguez y el impulso a la tiranía que el ejercicio de la autoridad casi invariablemente produce tarde o temprano. Contra este peligro, la protección principal es una educación sana, destinada a combatir las inclinaciones a las erupciones irracionales de odio colectivo. Dicha educación es la que desearían dar la mayoría de los profesores de universidad, pero sus superiores de la plutocracia y la jerarquía dificultan en todo lo posible que lleven a cabo su misión. Pues dichos superiores deben su poder a las pasiones irracionales de las masas, y saben que caerían si se hiciera común el poder del pensamiento racional. Así el engranaje del poder de la estupidez de abajo y el amor al poder de arriba paraliza el esfuerzo de los hombres racionales. Sólo mediante una mayor cantidad de libertad académica de la que se ha tenido hasta ahora en los centros docentes de este país puede evitarse este mal.

La persecución de las formas impopulares de la inteligencia es un peligro muy grave para cualquier país, y con frecuencia ha sido la causa de la ruina nacional. El ejemplo típico es España, donde la expulsión de los judíos y de los moriscos dio lugar a la decadencia agrícola y a la adopción de un sistema financiero completamente absurdo. Estas dos causas, aunque sus efectos quedaron encubiertos al principio por el poder de Carlos V, fueron las causas principales de la decadencia de España desde su posición dominante en Europa. Puede asumirse igualmente que dichas causas producirán semejantes efectos en Alemania, últimamente, ya que no en un futuro próximo. En Rusia, donde los mismos males llevan operando largo tiempo, los efectos se han hecho claramente visibles, incluso en la incompetencia de la máquina militar.

Rusia es, por el momento, el ejemplo más perfecto de un país donde fanáticos ignorantes tienen el grado de dominio que tratan de adquirir en Nueva York. El profesor A. V. Hill cita lo siguiente de la *Revista Astronómica de la Unión Soviética* de diciembre de 1938:

1. La cosmogonía burguesa moderna está en un estado de profunda confusión ideológica, resultante de su negativa a aceptar el concepto dialéctico-materialista único verdadero, a saber, la infinitud del universo, tanto con respecto al espacio como con respecto al tiempo.
2. La obra hostil de los agentes del fascismo, que han logrado infiltrarse en las posiciones importantes de ciertos institutos astronómicos y de otras clases, así como en la prensa, ha dado lugar a la repugnante propaganda de la ideología burguesa

contrarrevolucionaria en la literatura.

3. Las pocas obras materialistas soviéticas existentes sobre problemas de cosmología han permanecido aisladas y han sido suprimidas por los enemigos del pueblo, hasta hace poco.
4. Los amplios círculos interesados en la ciencia han sido instruidos, a lo sumo, sólo en un espíritu de indiferencia hacia el aspecto ideológico de las corrientes teorías cosmológicas burguesas…
5. El exposé de los enemigos del pueblo soviético hace necesario el desarrollo de una nueva cosmología materialista soviética…
6. Se estima necesario que la ciencia soviética entre en la arena científica internacional llevando sólo realizaciones concretas en las teorías cosmológicas basadas en nuestra metodología filosófica.

Sustitúyase «soviética» por «norteamericana», «fascismo» por «comunismo», «materialismo dialéctico» por «verdad católica» y se obtendrá un documento que casi podrían suscribir los enemigos de la libertad académica de este país.

IV

Hay un aspecto alentador en la situación, y es que la tiranía de la mayoría en Estados Unidos, que está lejos de ser nueva, es probablemente menor de lo que era hace cien años. Cualquiera puede sacar esta conclusión del libro de De Tocqueville, *La democracia en América*. Mucho de lo que dice es aún aplicable, pero algunas de sus observaciones no son ya ciertas. No puedo estar de acuerdo, por ejemplo, en que «en ningún país del mundo civilizado se presta menos atención a la filosofía que en los Estados Unidos». Pero creo que hay cierta justicia, aunque menos de la que había en la época de De Tocqueville, en el siguiente pasaje:

> En América, la mayoría levanta barreras formidables contra la libertad de opinión: dentro de esas barreras, un autor puede escribir lo que le parece, pero se arrepentirá si da un paso más allá. No es que se deja expuesto a los terrores de un auto de fe, pero se veía atormentado por los desaires y las persecuciones de la calumnia diaria. Su carrera política está cerrada para siempre, ya que ha ofendido a la única autoridad que es capaz de promover su éxito. Toda clase de compensaciones, incluso la celebridad, se le niegan. Antes de publicar sus opiniones, imaginaba que las ostentaba en común con muchos

> otros; pero apenas las ha declarado abiertamente, se ve censurado por sus potentes enemigos, mientras que los que piensan como él, sin tener el valor de expresar sus pensamientos en alta voz, le abandonan en silencio. Finalmente, cede, abrumado por los esfuerzos diarios que ha estado haciendo, y cae en el silencio, como si le atormentasen los remordimientos de haber dicho la verdad.

Creo que hay que reconocer también que De Tocqueville tiene razón en lo que dice acerca del poder de la sociedad sobre el individuo en una democracia:

> Cuando el habitante de un país democrático se compara individualmente con los que tiene a su alrededor, siente orgullo por ser igual que ellos; pero cuando estudia la totalidad de sus conciudadanos, y se coloca en contraste con un cuerpo tan inmenso, queda instantáneamente abrumado por el sentimiento de su propia debilidad e insignificancia. La misma cualidad que le hace independiente de cada uno de sus conciudadanos separadamente, lo expone solo e inerme a la influencia del mayor número. Por lo tanto, el público tiene un singular poder en un pueblo democrático, un poder inconcebible para las naciones aristocráticas; pues no sólo convence de ciertas opiniones, sino que las impone, y las inculca en las facultades, mediante la enorme presión de las mentes de todos sobre la razón de cada uno.

La disminución de la estatura del individuo como consecuencia de la inmensidad del Leviatán ha crecido, desde los tiempos de De Tocqueville, enormemente, no sólo, ni de modo principal, en los países democráticos. Es una amenaza muy seria para el mundo de la civilización occidental y, probablemente, si no se le pone freno, traerá consigo el fin del progreso intelectual. Pues todo progreso intelectual serio depende de una cierta clase de independencia de la opinión, cosa que no puede existir donde la voluntad de la mayoría está tratada con esa especie de respeto religioso que el ortodoxo concede a la voluntad de Dios. El respeto por la voluntad de la mayoría es más dañino que el respeto por la voluntad de Dios, porque la voluntad de la mayoría puede ser averiguada. Hace unos cuarenta años, en la ciudad de Durban, un miembro de la Flat Earth Society (Sociedad de la Tierra Plana) desafió al mundo a un debate público. El desafío fue recogido por un capitán de barco cuyo solo argumento en favor de la redondez de la Tierra era que él la había recorrido. Este argumento, claro está, fue fácilmente desechado, y el propagandista de la Tierra Plana obtuvo dos tercios de mayoría. Una vez declarada así la voz del pueblo, el verdadero demócrata debe sacar en conclusión que en Durban la Tierra es plana. Espero que desde entonces nadie pueda enseñar en las escuelas públicas de Durban (creo que allí no

hay universidad), a menos que suscriba la declaración de que la redondez de la Tierra es un dogma infiel destinado a fomentar el comunismo y la destrucción de la familia. En cuanto a esto, mis informes son deficientes.

La sabiduría colectiva, desdichadamente, no es un sustituto adecuado de la inteligencia de los individuos. Los que se oponen a las opiniones que reciben han sido la causa de todo progreso tanto moral como intelectual. Han sido impopulares, naturalmente. Sócrates, Cristo y Galileo incurrieron igualmente en la censura de los ortodoxos. Pero antes la maquinaria de la supresión era mucho menos eficiente de lo que es en nuestros días, y el herético, aun ejecutado, obtenía la publicidad adecuada. La sangre de los mártires fue la semilla de la Iglesia, pero esto no es ya así en un país cómo la Alemania moderna, donde el martirio es secreto y no hay medios para difundir la doctrina del mártir.

Los enemigos de la libertad académica, si se salieran con la suya, reducirían este país al nivel de Alemania, con respecto a la promulgación de las doctrinas que reprueban. Sustituirían con la tiranía organizada el pensamiento individual; proscribirían todo lo nuevo; harían que la comunidad se osificara; y al final producirían una serie de generaciones que pasarían del nacimiento a la muerte sin dejar huellas en la historia de la humanidad. A algunos puede parecerles que lo que exigen ahora no es una cosa grave. ¿Qué importancia tiene, se podrá decir, la libertad académica en un mundo destrozado por la guerra, atormentado por las persecuciones, y lleno de campos de concentración para los que no quieren ser cómplices de la iniquidad? En comparación con estas cosas, reconozco que la libertad académica no es un asunto de primera magnitud. Pero forma parte de la misma batalla. Recordemos que lo que está en juego, tanto en lo grande como en lo chico, es la libertad del espíritu humano individual para expresar sus creencias y esperanzas con respecto a la humanidad, ya sean éstas compartidas por muchos, por pocos o por ninguno. Las nuevas esperanzas, las nuevas creencias y los nuevos pensamientos son siempre necesarios a la humanidad, y no puede esperarse que surjan de una absoluta uniformidad.

La existencia de Dios

Debate entre Bertrand Russell y el Padre F. C. Copleston, S. J.. Este debate fue transmitido originalmente en 1948 en el Tercer Programa de la B. B. C. Fue publicado en «Humanitas» en el otoño de 1948 y ha sido reproducido aquí gracias al permiso del Padre Copleston.

COPLESTON: Como vamos a discutir aquí la existencia de Dios, quizás sería conveniente llegar a un acuerdo provisional en cuanto, a lo que entendemos por el término «Dios». Presumo que entendemos un ser personal supremo, distinto del mundo y creador del mundo. ¿Está de acuerdo, al menos provisionalmente, en aceptar esta declaración como el significado de la palabra «Dios»?

RUSSELL: Sí, acepto esa definición.

COPLESTON: Bien, mi posición es la posición afirmativa de que tal ser existe realmente y que Su existencia puede ser probada filosóficamente. Quizás podría decirme si su posición es la del agnosticismo o el ateísmo. Quiero decir, ¿cree que puede probarse la no existencia de Dios?

RUSSELL: No, yo no digo eso: mi posición es agnóstica.

COPLESTON: ¿Está de acuerdo conmigo en que el problema de Dios es un problema de gran importancia? Por ejemplo, ¿está de acuerdo en que si Dios no existe, los seres humanos y la historia humana pueden no tener otro fin que el fin que ellos decidan elegir, lo cual, en la práctica, significaría el fin que impusieron los que tienen el poder de imponerlo?

RUSSELL: Hablando en sentido general sí, aunque tendría que poner alguna limitación en su última cláusula.

COPLESTON: ¿Cree que si no hay Dios, si no hay un Ser absoluto, puede haber valores absolutos? Quiero decir, ¿cree que, si no hay un bien absoluto, el resultado es la relatividad de los valores?

RUSSELL: No, creo que esas cuestiones son lógicamente distintas. Tome, por ejemplo, la obra de G. E. Moore, *Principia Ethica*, donde sostiene que hay una distinción entre el bien y el mal, que ambas cosas son conceptos definidos. Pero no trae la idea de Dios en apoyo de su afirmación.

COPLESTON: Bueno, dejemos para más tarde la cuestión del bien, hasta que lleguemos al argumento moral, y antes daré un argumento metafísico. Querría destacar principalmente el argumento metafísico basado en el argumento de Leibniz de la «Contingencia», y luego discutiremos el argumento moral. ¿Quiere que haga una breve declaración sobre el argumento metafísico, y luego pasemos a discutirlo?

RUSSELL: Ése me parece un plan muy bueno.

El argumento de la contingencia

COPLESTON: Bien, para aclarar, dividiré el argumento en fases distintas. Primeramente, diría, sabemos que hay, al menos, ciertos seres en el mundo que no contienen en sí mismos la razón de su existencia. Por ejemplo, yo dependo de mis padres, y ahora del aire, del alimento, etc. Segundo, el mundo es simplemente la totalidad o el conjunto real o imaginado de objetos individuales, ninguno de los cuales contiene solo en sí mismo la razón de su existencia. No hay ningún mundo distinto de los objetos que lo forman, así como la raza humana no es algo aparte de sus miembros. Por lo tanto, diría, ya que existen los objetos y los acontecimientos, y como ningún objeto de experiencia contiene dentro de sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, tiene que tener una razón fuera de sí misma. Esa razón tiene que ser un ser existente. Bien; ese ser es la razón de su propia existencia o no lo es. Si lo es, enhorabuena. Sí no lo es, tenemos que seguir adelante. Pero si procedemos en este sentido hasta el infinito, entonces no hay explicación de la existencia. Así, diría, con el fin de explicar la existencia, tenemos que llegar a un ser que contiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir, que no puede no existir.

RUSSELL: Eso presenta muchas cuestiones y no es del todo fácil saber por dónde empezar, pero creo que, quizás, al responder a su argumento, el mejor modo de empezar es la cuestión del ser necesario. La palabra «necesario», a mi entender, sólo puede aplicarse significativamente a las proposiciones. Y, en realidad, sólo a las analíticas, es decir, a las proposiciones cuya negación supone una contradicción manifiesta. Yo sólo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya existencia sólo puede negarse mediante una contradicción manifiesta. Querría saber si usted acepta la división de Leibniz de las proposiciones en verdades de razón y verdades de hecho. Si acepta las primeras,

las verdades de razón, como necesarias.

COPLESTON: Bien, yo, desde luego, no suscribo lo que parece ser la idea de Leibniz acerca de las verdades de razón y las verdades de hecho, ya que al parecer, para él, a la larga, sólo habría proposiciones analíticas. Al parecer, para Leibniz, las verdades de hecho son últimamente reducibles a verdades de razón. Es decir, a proposiciones analíticas, al menos para la mente omnisciente. Yo no estoy de acuerdo con eso. Por un lado, no está de acuerdo con los requerimientos de la experiencia de la libertad. Yo no deseo mantener toda la filosofía de Leibniz. Me he valido de su argumento del ser contingente al ser necesario, basando el argumento en el principio de la razón suficiente, simplemente porque me parece una formulación breve y clara de lo que es, en mi opinión, el argumento metafísico fundamental de la existencia de Dios.

RUSSELL: Pero, a mi entender, «una proposición necesaria» tiene que ser analítica. No veo qué otra cosa puede ser. Y las proposiciones analíticas son siempre complejas y lógicamente algo tardías. «Los animales irracionales son animales» es una proposición analítica; pero una proposición como «Éste es un animal» no puede ser nunca analítica. En realidad, todas las proposiciones que pueden ser analíticas son un poco tardías en la construcción de proposiciones.

COPLESTON: Tomemos la proposición «Si hay un ser contingente, entonces hay un ser necesario». Considero que esa proposición, hipotéticamente expresada, es una proposición necesaria. Si va a llamar proposición analítica a toda proposición necesaria, entonces, para evitar una disputa de terminología, convendré en llamarla analítica, aunque no la considero una proposición tautológica. Pero la proposición es sólo una proposición necesaria en el supuesto de que exista un ser contingente. El que exista realmente un ser contingente tiene que ser descubierto por experiencia, y la proposición de que existe un ser contingente no es ciertamente una proposición analítica, aunque, como usted sabe, yo una vez sostuve que, si hay un ser contingente, necesariamente hay un ser necesario.

RUSSELL: La dificultad de esta discusión está en que yo no admito la idea de un ser necesario, y no admito que haya ningún significado particular en llamar «contingentes» a otros seres. Estas frases no tienen para mí significado más que dentro de una lógica que yo rechazo.

COPLESTON: ¿Quiere decir que rechaza estos términos porque no encajan en lo que se llama «lógica moderna»?

RUSSELL: Bien, no les encuentro significación. La palabra «necesario» me parece una palabra inútil, excepto cuando se aplica a proposiciones analíticas, no a cosas.

COPLESTON: En primer lugar, ¿qué entiende por «lógica moderna»? Que yo sepa, hay algunos sistemas un poco diferentes. En segundo lugar, no todos los lógicos modernos reconocen seguramente la falta de sentido de la metafísica. De todos modos, ambos sabemos que hay un pensador moderno muy eminente, que conocía profundamente la lógica moderna, que no pensaba ciertamente que la metafísica carece de sentido o, en particular, que el problema de Dios carece de sentido. De nuevo, aunque todos los lógicos modernos sostuvieran que los términos metafísicos carecen de sentido, esto no significa que tengan razón. La proposición de que los términos metafísicos carecen de sentido me parece una proposición basada en una filosofía supuesta. La proposición dogmática que hay detrás de ella parece ser ésta: lo que no cabe dentro de mi máquina no existe, o carece de sentido; es la expresión de la emoción. Sencillamente, estoy tratando de destacar que cualquiera que diga que un sistema particular de lógica moderna es el único criterio sensato dice algo superdogmático; insiste dogmáticamente en que una parte de la filosofía es toda la filosofía. Después de todo, un ser «contingente» es un ser que no tiene en sí mismo la completa razón de su existencia, que es lo que yo entiendo por ser contingente. Usted sabe, tan bien como yo, que no puede ser explicada la existencia de ninguno de nosotros sin referencia a algo o alguien fuera de nosotros, nuestros padres, por ejemplo. Por el contrario, un ser «necesario» significa un ser que tiene que existir y no puede dejar de existir. Puede decir que no existe tal ser, pero le va a ser difícil convencerme de que no entiende los términos que uso. Si no los entiende, ¿qué títulos tiene entonces para decir que no existe ese ser, si es eso lo que dice?

RUSSELL: Bien, aquí hay puntos en los que no intento profundizar. No sostengo que la metafísica carezca de sentido en general o en su totalidad. Sostengo la falta de sentido de ciertos términos particulares, no basándome en alguna razón general, sino simplemente porque no he podido ver una interpretación de esos términos particulares. No es un dogma general; es una cosa particular. Pero, por el momento, dejo esos puntos. Y diré que lo que ha dicho nos lleva, a mi entender, al argumento ontológico de que hay un ser cuya esencia implica existencia, de forma que Su existencia es analítica, A mí eso me parece imposible, y presenta, claro está, la cuestión de lo que uno entiende por existencia, y, en cuanto a esto, pienso que no puede decirse nunca que un sujeto nombrado existe significativamente, sino sólo un sujeto descrito. Y que la existencia, en realidad, no es, definitivamente, un predicado.

COPLESTON: Bien, usted dice, a mi entender, que es mala gramática o, mejor dicho, mala sintaxis el decir, por ejemplo «T. S. Eliot existe» debería decirse, por ejemplo, «El autor de *Asesinato en la Catedral* existe». ¿Va a decir que la proposición «La causa del mundo existe» carece de significado? Puede decir que el mundo no tiene causa; pero yo no veo cómo puede decir que la proposición «La causa del mundo existe» carece de sentido. Póngalo en forma de pregunta: «¿Tiene el mundo una causa?». «¿Existe la causa del mundo?». La mayoría de la gente entendería seguramente la pregunta, aun cuando no estén de acuerdo acerca de la respuesta.

RUSSELL: Bien, ciertamente la pregunta «¿Existe la causa del mundo?» es una cuestión con significado. Pero sí dice «Sí, Dios es la causa del mundo», emplea a Dios como nombre propio; luego «Dios existe» no será una afirmación con significado; ésa es la proposición que yo mantengo. Porque, por lo tanto, se deduce que no puede nunca ser una proposición analítica decir que esto o aquello existe. Por ejemplo, supongamos que toma como tema: «el círculo cuadrado existente» parecerá una proposición analítica decir «el círculo cuadrado existente existe», pero no existe.

COPLESTON: No, no es así, pero no se puede decir que no existe hasta que se tenga un concepto de lo que es la existencia. En cuanto a la frase «círculo cuadrado existente» yo diría que carece absolutamente de significado.

RUSSELL: Completamente de acuerdo. Entonces yo diría lo mismo en otro contexto con referencia a un «ser necesario».

COPLESTON: Bien, parece que hemos llegado a un callejón sin salida. El decir que un ser necesario es un ser que tiene que existir y no puede dejar de existir tiene para mí un significado definido. Para usted carece de significado.

RUSSELL: Bien, podemos llevar el asunto un poco más adelante, a mi entender. Un ser que tiene que existir y que no puede dejar de existir sería, según usted, un ser cuya esencia supone existencia.

COPLESTON: Sí, un ser que es la esencia de lo que ha de existir. Pero yo no querría discutir la existencia de Dios simplemente partiendo de la idea de Su esencia, porque no creo que hasta ahora tengamos una clara intuición de la esencia de Dios. Creo que tenemos que discutir partiendo de la experiencia del mundo hasta Dios.

RUSSELL: Sí, veo claramente la distinción. Pero, al mismo tiempo, un ser con

el conocimiento suficiente podría decir «¡Aquí está este ser cuya esencia supone existencia!».

COPLESTON: Sí, ciertamente, si alguien viera a Dios, vería que Dios tiene que existir.

RUSSELL: Por eso digo que hay un ser cuya esencia supone existencia aunque no conocemos esa esencia. Sólo sabemos que existe ese ser.

COPLESTON: Sí, yo añadiría que no conocemos la esencia *a priori*. Sólo *a posteriori*, a través de nuestra experiencia del mundo, llegamos a un conocimiento de la existencia de ese ser. Y entonces, uno dice, la esencia y la existencia tienen que ser idénticas. Porque si la esencia de Dios y la existencia de Dios no son idénticas, entonces habría que buscar mas allá de Dios alguna razón suficiente de esta existencia.

RUSSELL: Luego, todo gira en torno a la cuestión de la razón suficiente y tengo que declarar que no me ha definido aún la «razón suficiente» de un modo que yo pueda comprender. ¿Qué entiende por razón suficiente? ¿No quiere decir causa?

COPLESTON: Necesariamente no. La causa es una especie de razón suficiente. Sólo un ser contingente puede tener una causa. Dios es Su propia razón suficiente; y Él no es la causa de Sí. Por razón suficiente, en su pleno sentido, entiendo una explicación adecuada de la existencia de algún ser particular.

RUSSELL: Pero ¿cuándo es adecuada una explicación? Supongamos que yo me dispongo a encender un fósforo. Usted puede decir que la explicación suficiente es que lo frote sobre la caja.

COPLESTON: Bien, para fines prácticos, sí, pero teóricamente esa es sólo una explicación parcial. Una explicación adecuada tiene que ser últimamente una explicación total, a la cual no se puede añadir nada más.

RUSSELL: Entonces sólo puedo decir que usted busca algo que no se puede obtener, y que no debemos esperar obtener.

COPLESTON: El decir que no se ha hallado es una cosa; el decir que no debe buscarse me parece demasiado dogmático.

RUSSELL: Bien, no lo sé. Quiero decir que la explicación de una cosa es otra cosa que hace la otra cosa dependiente de otra cosa aun, y que hay que captar todo este lamentable sistema de cosas para hacer lo que usted quiere, y eso no lo

podemos hacer.

COPLESTON: ¿Pero va a decir que no podemos o que no deberíamos siquiera presentar la cuestión de la existencia de esta lamentable serie de cosas… de todo el universo?

RUSSELL: Sí. No creo que tenga ningún sentido. Creo que la palabra «universo» es una palabra útil con relación a algo, pero no creo que represente algo que tenga un significado.

COPLESTON: Si la palabra carece de significado, no puede ser tan útil. En cualquier caso, no digo que el universo es algo distinto de los objetos que lo componen (ya lo indiqué en mi breve resumen de la prueba); lo que hago es buscar la razón, en este caso la causa, de los objetos, cuya totalidad real o imaginada constituye lo que llamamos el universo. ¿Usted dice yo creo que el universo —o mi existencia si lo prefiere, o cualquier otra existencia— es ininteligible?

RUSSELL: Primero voy a rebatir el punto de que si una palabra carece de sentido no puede ser útil. Eso suena bien, pero no es verdad. Tomemos, por ejemplo, la palabra «el» o «que». Usted no puede indicar ningún objeto con esas palabras, pero son muy útiles; yo diría lo mismo del «universo». Pero dejando eso, usted pregunta si considero que el universo es ininteligible. Yo no diría ininteligible; creo que es sin explicación. Inteligible para mí es una cosa diferente. Se refiere a la cosa en sí, intrínsecamente, y no a sus relaciones.

COPLESTON: Bien, mi criterio es que lo que llamamos el mundo es intrínsecamente ininteligible, aparte de la existencia de Dios. Verá, yo no creo que la infinidad de las series de acontecimientos —me refiero a una serie horizontal, por así decirlo—, si tal infinidad pudiera ser probada, tendría alguna pertinencia con la situación. Si adiciona chocolates, obtendrá chocolates y no una oveja. Si adiciona chocolates hasta el infinito, es de presumir que obtendrá un número infinito de chocolates. Así, si suma seres contingentes hasta el infinito, seguirá obteniendo seres contingentes, no un ser necesario. Una serie infinita de seres contingentes será, de acuerdo con mi modo de pensar, igualmente incapaz de ser su causa, como un solo ser contingente. Sin embargo, usted dice, según creo, que no se puede plantear la cuestión de lo que explicaría la existencia de cualquier objeto particular, ¿no es así?

RUSSELL: Está bien; si entiende que explicarla es simplemente hallar la causa de él.

COPLESTON: Bien, ¿por qué detenernos en un objeto particular? ¿Por qué no presentar la cuestión de la causa de la existencia de todos los objetos particulares?

RUSSELL: Porque no veo la razón de pensar que la hay. Todo el concepto de causa está derivado de nuestra observación de cosas particulares; no veo ninguna razón para suponer que el total tenga una causa, cualquiera que sea.

COPLESTON: Bien, el decir que no hay causa no es lo mismo que decir que no debemos buscar una causa. La declaración de que no hay causa debería venir, si viene, al final de la encuesta, no al principio. En todo caso, si el total carece de causa, entonces, a mi modo de pensar, tiene que ser su propia causa, lo que me parece imposible. Además, la declaración de que el mundo existe, aunque sólo sea como respuesta a una pregunta, presupone que la pregunta tiene sentido.

RUSSELL: No, no necesita ser su propia causa; lo que digo es que el concepto de causa no es aplicable al total.

COPLESTON: Entonces, ¿está de acuerdo con Sartre en que el universo es lo que él llama «gratuito»?

RUSSELL: Bien, la palabra «gratuito» sugiere que podría haber algo más; yo digo que el universo existe simplemente, eso es todo.

COPLESTON: Bien, no comprendo cómo suprime la legitimidad de preguntar cómo el total, o cualquiera de las partes, ha adquirido existencia. ¿Por qué algo, más bien que nada? El hecho de obtener nuestro conocimiento de la causalidad empíricamente, de causas particulares, no excluye la posibilidad de preguntar cuál es la causa de la serie. Si la palabra «causa» careciera de sentido, o si pudiera demostrarse que el criterio de Kant acerca de la materia era el verdadero, la pregunta sería ilegítima; pero usted no parece sostener que la palabra «causa» carece de sentido, ni supongo que sea kantiano.

RUSSELL: Puedo ilustrar lo que a mi parecer es una falacia suya. Todo hombre existente tiene una madre y me parece que su argumento es que, por lo tanto, la raza humana tiene una madre, pero evidentemente la raza humana no tiene una madre; ésa es una esfera lógica diferente.

COPLESTON: Bien, realmente no veo ninguna paridad. Si dijera «todo objeto tiene una causa fenomenal; por lo tanto, toda la serie tiene una causa fenomenal», habría una paridad; pero no digo eso; digo todo objeto tiene una

causa fenomenal si insiste en la infinidad de la serie, pero la serie de causas fenomenales es una explicación insuficiente de la serie. Por lo tanto, la serie tiene, no una causa, fenomenal, sino una causa trascendente.

RUSSELL: Eso es presuponiendo siempre que no sólo cada cosa particular del mundo sino el mundo en total tiene que tener una causa. No veo la razón para esa suposición. Si usted me la da, le escucharé.

COPLESTON: Bien, la serie de acontecimientos está causada o no está causada. Si lo está, tiene que haber, evidentemente, una causa fuera de la serie. Si no tiene causa, entonces es suficiente por sí misma, y si lo es, es lo que yo llamo necesaria. Pero no puede ser necesaria ya que cada miembro es contingente, y hemos convenido en que el total no tiene realidad aparte de sus miembros, y por lo tanto no puede ser necesario. Por lo tanto, no puede carecer de causa y tiene que tener una causa. Y me gustaría observar, de pasada, que la afirmación «el mundo existe sencillamente y es inexplicable» no puede ser producto del análisis lógico.

RUSSELL: No quiero parecer arrogante, pero me parece que puedo concebir cosas que usted dice que la mente humana no puede concebir. En cuanto a que las cosas no tengan causa, los físicos nos aseguran que la transición del quantum individual de los átomos carece de causa.

COPLESTON: Bien, yo me pregunto si eso no es simplemente una inferencia transitoria.

RUSSELL: Puede ser, pero demuestra que las mentes de los físicos pueden concebirlo.

COPLESTON: Sí, convengo en que algunos científicos —los físicos— están dispuestos a permitir la indeterminación dentro de un campo restringido. Pero hay muchos científicos que no están tan dispuestos. Creo que el profesor Dingle, de la Universidad de Londres, sostiene que el principio de la inseguridad de Heisenberg nos dice algo acerca del éxito (o de la falta de él) de la presente teoría atómica en establecer la correlación de las observaciones, pero no acerca de la naturaleza en sí, y muchos físicos comparten este criterio. Sea como fuere, no comprendo cómo los físicos pueden no aceptar la teoría, en la práctica, aunque no lo hagan en teoría. No comprendo cómo puede hacerse ciencia, si no es basándose en la suposición del orden y la inteligibilidad de la naturaleza. El físico presupone, al menos tácitamente, que tiene cierto sentido el investigar la naturaleza y buscar las causas de los acontecimientos, como el detective

presupone que tiene un sentido el buscar la causa de un asesinato. El metafísico supone que tiene sentido el buscar la razón o la causa de los fenómenos y, como no soy kantiano, considero que el metafísico está tan justificado en su suposición como el físico. Cuando Sartre, por ejemplo, dice que el mundo es gratuito, creo que no ha considerado suficientemente lo que se implica por «gratuito».

RUSSELL: Creo… me parece una extensión injustificada; un físico busca causas; eso no significa necesariamente que hay causas por todas partes. Un hombre puede buscar oro sin suponer que hay oro en todas partes; si encuentra oro, enhorabuena; si no lo halla mala suerte. Lo mismo ocurre cuando los físicos buscan causas. En cuanto a Sartre, no profeso el saber lo que quiere decir, y no querría que pensasen que lo interpreto, pero, por mi parte, creo que la noción de que el mundo tenga una explicación es un error. No veo por qué uno debe esperar que la tenga, y creo que lo que dice acerca de lo que el científico supone es una afirmación excesiva.

COPLESTON: Bien, me parece que el científico hace ciertas suposiciones. Cuando experimenta para averiguar alguna verdad particular, detrás del experimento está la suposición de que el universo no es simplemente discontinuo. Está la posibilidad de averiguar una verdad mediante el experimento. El experimento puede ser malo, puede no tener resultado, o no el resultado deseado, pero, de todas maneras, existe la posibilidad, mediante el experimento, de hallar la verdad que supone, Y esto me parece que presupone un universo ordenado e inteligible.

RUSSELL: Creo que está generalizando más de lo necesario. Indudablemente el científico supone que eso va a hallarse probablemente y con frecuencia es así. No supone que se hallará y ese es un asunto muy importante en la física moderna.

COPLESTON: Bien, creo que lo supone, o está obligado a suponerlo tácitamente, en la práctica. Puede ocurrir, citando al profesor Haldane que «cuando enciendo un gas bajo la marmita, parte de las moléculas del agua se evaporarán, y no hay modo de averiguar cuáles de ellas serán», pero no hay que pensar necesariamente que la idea de la casualidad tiene que ser introducida excepto en relación con nuestro conocimiento.

RUSSELL: No, no es así, al menos si puedo creer lo que dice. Descubre muchas cosas el científico; descubre muchas cosas que están sucediendo en el mundo, que son, al principio, comienzos de cadenas causales, primeras causas que no tienen causa en sí mismas. No supone que todo tiene una causa.

COPLESTON: Seguramente hay una primera causa dentro de un cierto campo elegido. Es una primera causa relativa.

RUSSELL: No creo que diga eso. Si existe un mundo en el cual la mayoría de los acontecimientos, pero no todos, tienen causas, el científico podrá describir las probabilidades e incertidumbres suponiendo que este acontecimiento particular en que uno está interesado, probablemente tiene una causa. Y como, en cualquier caso, no se tiene más que la probabilidad, con eso basta.

COPLESTON: Puede ocurrir que el científico no espere obtener más que la probabilidad, pero, al plantear la cuestión, supone que la cuestión de la explicación tiene un significado. Pero su criterio general es, entonces, Lord Russell, que no es legítimo ni plantear la cuestión de la causa del mundo, ¿no es así?

RUSSELL: Sí, ésa es mi posición.

COPLESTON: Si esa cuestión carece para usted de significado, es, claro está, muy difícil discutirla, ¿no es cierto?

RUSSELL: Sí, es muy difícil. ¿Qué le parece, si pasásemos a otro problema?

La experiencia religiosa

COPLESTON: Muy bien. Voy a decir unas palabras acerca de la experiencia religiosa, y luego pasaremos a la experiencia moral. Yo no considero la experiencia religiosa como una prueba estricta de la existencia de Dios, por lo cual el carácter de la discusión cambia un poco, pero creo que puede decirse que la mejor explicación de ella es la existencia de Dios. Por experiencia religiosa yo no entiendo simplemente el bienestar. Entiendo la conciencia amante, aunque oscura, de un objeto que irresistiblemente parece al sujeto de la experiencia algo que le trasciende, algo que trasciende de todos los objetos normales de experiencia, algo que no puede ser imaginado, ni conceptualizado, pero cuya realidad es indudable, al menos durante la experiencia. Yo afirmaría que no puede explicarse adecuadamente y sin residuo; sólo subjetivamente. La experiencia básica real, de todos modos, se explica con toda facilidad mediante la hipótesis de que hay realmente alguna causa objetiva de esa experiencia.

RUSSELL: Yo respondería a esa argumentación que todo el argumento procedente de nuestros estados mentales con respecto a algo fuera de nosotros es un asunto muy peligroso. Aun cuando todos admitimos su validez, sólo nos sentimos justificados en hacerlo, a mi entender, a causa del consenso de la humanidad. Si hay una multitud en una habitación y en la habitación hay un reloj, todos pueden ver el reloj. El hecho de que todos puedan verlo tiende a hacerles pensar que no se trata de una alucinación: mientras que esas experiencias religiosas tienden a ser muy particulares.

COPLESTON: Sí, así es. Hablo estrictamente de la experiencia mística pura, y ciertamente no incluyo lo que se llaman visiones. Me refiero sencillamente a la experiencia, y admito plenamente que es indefinible, del objeto trascendente o de lo que parece ser un objeto trascendente. Recuerdo que Julián Huxley dijo en una conferencia que la experiencia religiosa, o la experiencia mística, es una experiencia tan real como el enamorarse o el apreciar la poesía y el arte. Bien, yo creo que cuando apreciamos la poesía y el arte, apreciamos poemas definidos o una definida obra de arte. Si nos enamoramos, nos enamoramos de alguien, no de nadie.

RUSSELL: Voy a interrumpirle un momento. Eso no ocurre siempre así. Los novelistas japoneses nunca creen que han tenido un éxito hasta que gran cantidad de seres reales se han suicidado por el amor de la heroína imaginaria.

COPLESTON: Bien, le creo en lo que dice que sucede en el Japón. Me congratulo al declarar que no me he suicidado, pero me vi fuertemente influido en dos importantes pases de mi vida por dos biografías. Sin embargo, debo declarar que hallo poca semejanza entre la influencia real de esos libros sobre mí, y la experiencia mística pura, hasta el punto, entiéndase, en que un extraño puede tener una idea de tal experiencia.

RUSSELL: Bien, yo quiero decir que no debemos mirar a Dios en el mismo nivel que los personajes de una obra de ficción. ¿Reconocerá que aquí hay una distinción?

COPLESTON: Desde luego. Pero lo que yo diría es que la mejor explicación parece ser la explicación que no es puramente subjetivista. Claro que una explicación subjetivista es posible en el caso de cierta gente, en la que hay poca relación entre la experiencia y la vida, como en el caso de los alucinados, etc. Pero cuando se llega al tipo puro, como por ejemplo San Francisco de Asís, cuando se obtiene una experiencia cuyo resultado es un desbordamiento de amor creador y dinámico, la mejor explicación, a mi parecer, es la existencia real de

una causa objetiva de la experiencia.

RUSSELL: Bien, yo no afirmo dogmáticamente que no hay Dios. Lo que sostengo es que no sabemos que lo haya. Yo sólo puedo tomar lo que se registra, y encuentro que se registran muchas cosas, pero estoy seguro de que usted no acepta lo que se dice acerca de los demonios, etc., aunque todas esas cosas se afirman exactamente con el mismo tono de voz y con la misma convicción. Y el místico, si su visión es verídica, puede decir que él sabe que existen los demonios. Pero yo no sé que los haya.

COPLESTON: Seguramente en el caso de los demonios ha habido gente que ha hablado principalmente de visiones, apariciones, ángeles o diablos, etc. Yo excluiría las apariciones visuales, porque pueden ser explicadas con independencia de la existencia del sujeto supuestamente visto.

RUSSELL: Pero ¿no cree que hay suficientes casos registrados de gentes que creen que han oído a Satán que les hablaba en el corazón, del mismo modo que los místicos afirman a Dios? Y ahora no hablo de una visión exterior, hablo de una experiencia puramente mental. Ésa parece ser una experiencia de la misma clase que la experiencia de Dios de los místicos, y no veo cómo, por lo que nos dicen los místicos, se pueda tener ningún argumento en favor de Dios, que no sea igualmente un argumento en favor de Satán.

COPLESTON: Estoy completamente de acuerdo en que hay gente que ha imaginado o pensado que ha visto u oído a Satán, Y de pasada, yo no tengo el menor deseo de negar la existencia de Satán. Pero no creo que la gente ha afirmado haber experimentado a Satán, del modo preciso en que los místicos afirman haber experimentado a Dios. Tomemos el caso de Plotino, que no era cristiano. Éste admite la experiencia de algo inexpresable, el objeto es un objeto de amor, y por lo tanto no un objeto que causa horror y disgusto. Y el efecto de esa experiencia está, diría, apoyado, o, mejor dicho, la validez de la experiencia está apoyada en las crónicas de la vida de Plotino. De todas maneras, es más, razonable suponer que tuvo esa experiencia, si hemos de aceptar el relato de Porfirio acerca de la bondad general y benevolencia de Plotino.

RUSSELL: El hecho de que una creencia tenga un buen efecto moral sobre un hombre no constituye ninguna evidencia en favor de su verdad.

COPLESTON: No, pero si pudiera probarse realmente que la creencia era realmente la causa de un buen efecto en la vida de un hombre, la consideraría una presunción en favor de alguna verdad; en todo caso, de la parte positiva de

la creencia, no de su entera validez. Pero, sea como fuere, uso el carácter de la vida como prueba en favor de la veracidad y la sanidad del místico más que como prueba de la verdad de sus creencias.

RUSSELL: Pero incluso eso no lo considero como prueba. Yo he tenido experiencias que han alterado mi carácter profundamente. Y de todas maneras, en aquel momento pensé que fue alterado para bien. Aquellas experiencias eran importantes, pero no suponían la existencia de algo fuera de mí, y no creo que, si yo pensase que la suponían, el hecho de que tuvieran un efecto saludable constituiría una prueba de que yo tenía razón.

COPLESTON: No, pero creo que el buen efecto atestiguaría su veracidad en la descripción de la experiencia. Por favor, recuerde que no estoy diciendo que la meditación de un místico o su interpretación de su experiencia deberían estar inmunes de crítica o discusión.

RUSSELL: Evidentemente, el carácter de un joven puede estar, y con frecuencia está, inmensamente afectado para bien por las lecturas acerca de un gran hombre de la historia, y puede ocurrir que el gran hombre sea un mito y no exista, pero el muchacho queda tan afectado para bien como si existiera. Ha habido gente así. En las Vidas de Plutarco está el ejemplo de Licurgo, que no existió ciertamente, pero se puede quedar muy influido leyendo cosas sobre Licurgo bajo la impresión de que ha existido. Entonces uno habrá tenido la influencia de un objeto que ha amado, pero no habrá objeto existente.

COPLESTON: En eso estoy de acuerdo con usted; un hombre puede sufrir la influencia de un personaje de ficción. Sin profundizar en la cuestión de qué es lo que precisamente le afecta (yo diría que un valor real), creo que la situación de ese hombre y del místico son diferentes. Después de todo, el hombre influido por Licurgo no ha tenido la irresistible impresión de que ha experimentado, en alguna forma, la última realidad.

RUSSELL: No creo que ha captado bien mi criterio acerca de estos personajes históricos, estos personajes no históricos de la historia. No supongo lo que usted llama un efecto sobre la persona. Supongo que el joven, al leer acerca de esa persona y creerla real, la ama, cosa que ocurre con mucha facilidad, pero, sin embargo, ama a un fantasma.

COPLESTON: En un sentido ama a un fantasma, eso es perfectamente cierto; en el sentido, quiero decir, que ama a X o Y que no existen. Pero, al mismo tiempo, creo que el muchacho no ama al fantasma como tal; percibe el valor real, una

idea que reconoce como objetivamente válida, y eso es lo que excita su amor.

RUSSELL: Sí, en el mismo sentido en que hablábamos antes de los personajes de ficción.

COPLESTON: Sí, en un sentido el hombre ama a un fantasma; perfectamente cierto. Pero, en otro, ama lo que percibe como un valor.

El argumento moral

RUSSELL: Pero ¿ahora no está diciendo, en efecto, que entiendo por Dios todo cuanto es bueno, o la suma total de lo que es bueno, el sistema de lo que es bueno, y, por lo tanto, cuando un joven ama algo bueno, ama a Dios? ¿Es eso lo que dice? Porque, si lo es, exige una cierta discusión.

COPLESTON: No digo, claro está, que Dios es la suma total o el sistema de lo bueno en el sentido panteísta; no soy panteísta, pero sí creo que toda bondad refleja a Dios en alguna forma y procede de Él, de modo que el hombre que ama lo que es realmente bueno, ama a Dios, aun cuando no advierta a Dios. Pero convengo en que la validez de tal interpretación de la conducta de un hombre depende del reconocimiento de la existencia de Dios, evidentemente.

RUSSELL: Sí, pero ése es un punto que hay que probar.

COPLESTON: De acuerdo, pero yo considero probatorio el argumento metafísico y ahí diferimos.

RUSSELL: Verá, yo entiendo que hay cosas buenas y cosas malas. Yo amo las cosas que son buenas, que yo creo que son buenas, y odio las cosas que creo malas. No digo que las cosas buenas lo son porque participan de la divina bondad.

COPLESTON: Sí, pero ¿cuál es su justificación para distinguir entre lo bueno y lo malo, o cómo considera la distinción entre lo uno y lo otro?

RUSSELL: No necesito justificación alguna, como no la necesito cuando distingo entre el azul y el amarillo. ¿Cuál es mi justificación para distinguir entre azul y amarillo? Veo que son diferentes.

COPLESTON: Convengo en que ésa es una excelente justificación. Usted distingue el amarillo del azul porque los ve pero ¿cómo distingue lo bueno de lo malo?

RUSSELL: Por mis sentimientos.

COPLESTON: Por sus sentimientos. Bien, eso era lo que preguntaba yo. ¿Usted cree que el bien y el mal tienen referencia simplemente con el sentimiento?

RUSSELL: Bien, ¿por qué un tipo de objeto parece amarillo y el otro azul? Puedo dar una respuesta a esto gracias a los físicos, y en cuanto a que yo considere mala una cosa y otra buena, probablemente la respuesta es de la misma clase, pero no ha sido estudiada del mismo modo y no se la puedo dar.

COPLESTON: Bien, tomemos el comportamiento del comandante de Belsen. A usted le parece malo e indeseable, y a mí también. Para Adolfo Hitler, me figuro que sería algo bueno y deseable. Supongo que usted reconocerá que para Hitler era bueno y para usted malo.

RUSSELL: No, no voy a ir tan lejos. Quiero decir que hay gente que comete errores en eso, como puede cometerlos en otras cosas. Si tiene ictericia verá las cosas amarillas aun cuando no lo sean. En esto comete un error.

COPLESTON: Sí, uno puede cometer errores, pero ¿se puede cometer un error cuando se trata simplemente de una cuestión referente a un sentimiento o a una emoción? Seguramente Hitler sería el único juez posible en lo relativo a sus emociones.

RUSSELL: Tiene razón en decir eso, pero puede decir también varias cosas acerca de los demás; por ejemplo, que si eso afectaba de tal manera las emociones de Hitler, entonces Hitler afecta de un modo totalmente distinto mis emociones.

COPLESTON: Concedido, Pero ¿no hay criterio objetivo, aparte del sentimiento, para condenar la conducta del comandante de Belsen, según usted?

RUSSELL: No más que para la persona daltoniana que se halla exactamente en el mismo estado. ¿Por qué condenamos intelectualmente al daltoniano? ¿Es porque se encuentra en minoría?

COPLESTON: Yo diría que es porque le falta algo que normalmente pertenece a la naturaleza humana.

RUSSELL: Sí, pero si estuviera en mayoría, no diríamos eso.

COPLESTON: Entonces, usted diría que no hay criterio aparte del sentimiento que nos permita distinguir entre la conducta del comandante de Belsen y la conducta, por ejemplo, de Sir Stafford Cripps, o del Arzobispo de Canterbury.

RUSSELL: El sentimiento es demasiado simplificado. Hay que tener en cuenta los efectos de los actos y los sentimientos hacia esos efectos. Como verá, puede provocar una discusión, si usted dice que cierta clase de sucesos le agradan y que otros no le agradan. Entonces, tendría que tener en cuenta los efectos de las acciones. Puede decir muy bien que los efectos de las acciones del comandante de Belsen fueron dolorosos y desagradables.

COPLESTON: Indudablemente lo fueron, convenido, para toda la gente del campo.

RUSSELL: Sí, pero no sólo para la gente del campo, sino también para los extraños que los contemplaban.

COPLESTON: Sí, completamente cierto en la imaginación. Pero ése es mi criterio. No apruebo esos actos, y sé que usted no los aprueba, pero no veo la razón de no aprobarlos, porque, después de todo, para el comandante de Belsen esos actos eran agradables.

RUSSELL: Sí, pero ve que en este caso no necesito más razones que en el caso de la percepción de los colores. Hay personas que piensan que todo es amarillo, hay gentes que sufren de ictericia, y yo no estoy de acuerdo con ellas. No puedo probar que las cosas no son amarillas, no hay prueba de ello, pero la mayoría de la gente conviene conmigo en que no son amarillas, y la mayoría de la gente conviene conmigo en que el comandante de Belsen estaba cometiendo errores.

COPLESTON: Bien, ¿acepta alguna obligación moral?

RUSSELL: El responder a eso me obligaría a extenderme mucho. Hablando prácticamente, sí. Hablando teóricamente, tendría que definir la obligación moral muy cuidadosamente.

COPLESTON: Bien, ¿cree que la palabra «debo» tiene simplemente una connotación emocional?

RUSSELL: No, no lo creo, porque, como decía hace un momento, uno tiene que tener en cuenta los efectos, y yo opino que la buena conducta es la que

probablemente produciría el mayor saldo posible en valor intrínseco de todos los actos posibles de acuerdo con las circunstancias, y hay que tener en cuenta los efectos probables de una acción al considerar lo que es bueno.

COPLESTON: Bien, yo traje a colación la obligación moral porque pienso que uno puede acercarse por ese camino a la cuestión de la existencia de Dios. La gran mayoría de la raza humana hará, y siempre ha hecho, alguna distinción entre el bien y el mal. La gran mayoría, a mi entender, tiene alguna conciencia de una obligación en la esfera moral. Yo opino que la percepción de valores y la conciencia de una ley y una obligación morales tienen su mejor explicación en la hipótesis de una razón trascendente del valor y de un autor de la ley moral. No entiendo por «autor de la ley moral» un autor arbitrario de la ley moral. Creo, en realidad, que esos ateos modernos que han argüido, a la inversa, «no hay Dios; por lo tanto, no hay valores absolutos ni ley absoluta» son completamente lógicos.

RUSSELL: No me gusta la palabra «absoluto». No creo que haya nada absoluto. La ley moral, por ejemplo, cambia constantemente. En un período del desarrollo de la raza humana casi todo el mundo pensaba que el canibalismo era un deber.

COPLESTON: Bien, no veo que las diferencias en los juicios morales particulares sean ningún argumento concluyente contra la universalidad de la ley moral. Supongamos por el momento que hay valores morales absolutos; incluso con tal hipótesis sólo se puede esperar que diferentes individuos y diferentes grupos tengan diversos grados de la percepción de esos valores.

RUSSELL: Me siento inclinado a pensar que «debo», el sentimiento que uno tiene acerca de «debo», es un eco de lo que nos han dicho nuestros padres y nuestras ayas.

COPLESTON: Bien, yo me pregunto si se puede acabar con la idea de «debo» solamente en los términos de ayas y de padres. Realmente no sé cómo puede ser llevada a nadie en otros términos que los propios. Me parece que, si hay un orden moral que pesa sobre la conciencia humana, entonces ese orden moral es ininteligible aparte de la existencia de Dios.

RUSSELL: Entonces, tiene que decir una de dos cosas. O Dios sólo habla a un pequeño porcentaje de la humanidad —que da la casualidad que le comprende a usted—, o deliberadamente dice cosas que no son ciertas, cuando habla a la conciencia de los salvajes.

COPLESTON: Bien, yo no sugiero que Dios dicta realmente los preceptos morales a la conciencia. Las ideas humanas del contenido de la ley moral dependen ciertamente en gran parte de la educación y del medio, y un hombre tiene que usar su razón al estimar la validez de las ideas morales reales de su grupo social. Pero la posibilidad de criticar el código moral aceptado presupone que hay un patrón objetivo, que hay un orden moral ideal, que se impone (quiero decir, cuyo carácter obligatorio puede ser reconocido). Creo que el reconocimiento de este orden moral ideal es parte del reconocimiento de la contingencia. Implica la existencia de un real fundamento de Dios.

RUSSELL: Pero el legislador siempre ha sido, a mi parecer, los padres o alguien semejante. Hay muchos legisladores terrestres, lo que explica por qué las conciencias de la gente son tan extraordinariamente distintas en los distintos tiempos y lugares.

COPLESTON: Ayuda a explicar las diferencias de percepción de los valores morales particulares, diferencias que de lo contrario son inexplicables. Ayudará a explicar los cambios en la materia de la ley moral, en el contenido de los preceptos aceptados por esta o aquella nación, o este o el otro individuo. Pero la forma de ello, lo que Kant llama el imperativo categórico, el «debo», yo realmente no sé cómo puede ser llevado a nadie por los padres o las ayas, porque no hay términos posibles, que yo sepa, con que se pueda explicar. No puede definirse con otros términos que los de sí mismo, porque una vez que se le ha definido en otros términos que los de sí mismo, se ha terminado con él. Ya no es un deber moral. Ya es otra cosa.

RUSSELL: Bien, yo creo que el sentimiento del deber es el efecto de la imaginaria reprobación de alguien; puede ser la imaginaria reprobación de Dios, pero es la reprobación imaginaria de alguien. Y eso es lo que yo entiendo por «deber».

COPLESTON: A mí me parece que todas las cosas externas, las costumbres y hábitos, son las que pueden explicarse por el medio y la educación, mas todo eso pertenece, a mi entender, a lo que llamo la materia de la ley, al contenido. La idea del «deber» es tal que no puede ser inculcada a un hombre por un jefe de tribu ni por nadie, porque no hay términos para ello. Me parece enteramente… (Russell interrumpe).

RUSSELL: Pero no veo ninguna razón para decir lo que todos sabemos acerca de los reflejos condicionados. Sabemos que un animal, si se le castiga habitualmente por un determinado acto, al cabo de un tiempo dejará de hacerlo.

No creo que el animal deje de hacerlo, porque se ha dicho «mi amo se enfadará si hago esto». Tiene el sentimiento de que no debe hacer aquello. Eso es lo que ocurre con nosotros y nada más.

COPLESTON: No veo ninguna razón para suponer que un animal tenga la conciencia de la obligación moral; y ciertamente no miramos a un animal como moralmente responsable por sus actos de desobediencia. Pero el hombre tiene una conciencia de la obligación y de los valores morales. No veo ninguna razón para suponer que se pueda condicionar a los hombres, como se puede «condicionar» a un animal, ni supongo que usted quiera hacerlo realmente, aun cuando se pudiera. Si el behaviorismo fuera cierto, no habría distinción moral objetiva entre el emperador Nerón y San Francisco de Asís. No puedo menos de pensar, Lord Russell, que usted considera la conducta del comandante de Belsen como moralmente reprensible, y que usted, bajo circunstancia alguna, actuaría de ese modo, aun cuando pensase, o tuviera razones para pensar, que posiblemente el saldo de dicha de la raza humana podría aumentarse si se tratase a algunas personas de esa manera abominable.

RUSSELL: No. Yo no imitaría la conducta de un perro rabioso. El que no lo hiciera no incumbe a la cuestión que estamos discutiendo.

COPLESTON: No, por si da una explicación utilitaria del bien y del mal en términos de consecuencias, podría sostenerse, y yo supongo que algunos nazis mejores lo habrán sostenido, que, aunque es lamentable proceder de este modo, sin embargo, a la larga el saldo de la dicha es mayor. No creo que usted diga eso ¿verdad? Yo creo que usted dirá que esa acción es mala, en sí, aparte de que aumente o no la dicha general. Entonces, si está dispuesto a decir esto creo que tiene que tener cierto criterio del bien y del mal al margen del criterio del sentimiento. Para mí, ese reconocimiento tendría como último resultado el reconocimiento de Dios, como suprema razón de los valores.

RUSSELL: Creo que nos estamos confundiendo. No es el sentimiento directo hacia el acto el que me sirve de juicio, sino más bien el sentimiento hacia sus efectos. Y no puedo reconocer circunstancia alguna en la cual ciertas clases de conducta como las que ha estado discutiendo, podrían causar un bien. No concibo circunstancias en las cuales pudieran tener un efecto beneficioso. Creo que las personas que lo creen se engañan. Pero si hubiera circunstancias en las que produjesen un efecto beneficioso, entonces podría verme obligado a decir, aunque de mala gana, «No me gustan esas cosas, pero las aceptaré», como acepto el Código Penal, aunque el castigo me molesta profundamente.

COPLESTON: Bien, quizás ha llegado el momento de que yo haga un resumen de mi posición. He discutido dos cosas. Primero, que la existencia de Dios puede ser probada filosóficamente, mediante un argumento metafísico; segundo, que sólo la existencia de Dios da sentido a la experiencia moral y a la experiencia religiosa del hombre. Personalmente, opino que su modo de explicar los juicios morales del hombre lleva inevitablemente a una contradicción entre lo que exige su teoría y sus juicios espontáneos. Además, su teoría termina con la obligación moral, y eso no es una explicación. Con respecto al argumento metafísico, aparentemente estamos de acuerdo en que lo que llamamos mundo consiste sencillamente en seres contingentes. Es decir, en seres carentes de razón de su propia existencia. Usted dice que la serie de acontecimientos no necesita explicación: yo digo que, si no hubiera un ser necesario, un ser que tuviera que existir y no pudiera dejar de existir, no existiría nada. La infinidad de la serie de seres contingentes, aun probada, sería impertinente. Hay algo que existe; por lo tanto hay algo que tiene que explicar este hecho, un ser que esté fuera de la serie de seres contingentes. Si usted hubiera admitido esto, podríamos haber discutido si ese ser es personal, bueno, etc. En el punto que hemos realmente discutido, si hay o no un ser necesario, yo me hallo de acuerdo con la gran mayoría de los filósofos clásicos.

Usted mantiene, según creo, que los seres existentes existen sencillamente, y que no hay justificación para presentar la cuestión de la explicación de su existencia. Pero yo querría indicar que esta posición no puede ser sustanciada mediante el análisis lógico; expresa una filosofía que necesita prueba. Creo que hemos llegado a un callejón sin salida porque nuestras ideas filosóficas son radicalmente diferentes; me parece que lo que yo llamo una parte de la filosofía, usted lo llama el total, al menos en lo que es racional la filosofía. Me parece, si me perdona que se lo diga, que además de su sistema lógico, que llama «moderno» en oposición a la lógica anticuada (un adjetivo tendencioso), mantiene una filosofía que no puede ser verificada mediante el análisis lógico. Después de todo, el problema de la existencia de Dios es un problema existencial mientras que el análisis lógico no trata directamente de los problemas de existencia. Luego, a mi entender, declarar que los términos que supone una serie de problemas carecen de sentido, porque no son necesarios para tratar otra serie de problemas, es establecer desde el principio la naturaleza y la extensión de la filosofía, y esto en sí mismo es un acto filosófico que necesita justificación.

RUSSELL: Bien, yo diré también unas palabras como resumen. Primero, en cuanto al argumento metafísico: no admito las connotaciones del término «contingente» o la posibilidad de explicación en el sentido del padre Copleston.

Creo que la palabra «contingente» inevitablemente sugiere la posibilidad de algo que no tendría lo que llamaría usted el carácter accidental de existir solamente, y no creo que esto sea verdad excepto en el sentido puramente causal. A veces se puede dar una explicación causal de algo diciendo que es el efecto de otra cosa, pero esto es sólo referir una cosa a otra y no hay —a mi entender— explicación en el sentido del padre Copleston, ni tiene sentido tampoco llamar «contingentes» a las cosas, porque no podrían ser de otra manera. Esto es lo que yo diría acerca de eso, pero querría decir unas palabras acerca de la acusación del padre Copleston de que considero la lógica como el de la filosofía, lo cual no es así. No considero en absoluto la lógica como el total de la filosofía. Creo que la lógica es una parte esencial de la filosofía y que la lógica tiene que ser usada en filosofía, y creo que en eso él y yo estamos de acuerdo. Cuando la lógica que él usa era nueva, a saber, en la época de Aristóteles, hubo que darle una gran importancia; Aristóteles le dio una gran importancia a la lógica. Ahora se ha hecho vieja y respetable y no hay que darle tanta importancia. La lógica en que yo creo es relativamente nueva y, por lo tanto, tengo que imitar a Aristóteles dándole mucha importancia; pero no es que yo crea que es toda la filosofía, no lo creo. Creo que es una parte importante de la filosofía y, cuando digo eso, que no hallo un significado para esta o la otra palabra, es una posición de detalle basada en lo que he averiguado sobre esa palabra particular, al pensar acerca de ella. No es la posición general de que todas las palabras usadas en metafísica carecen de sentido, o cosa semejante, que realmente yo no creo.

Con respecto al argumento moral encuentro que cuando se estudia antropología o historia hay gentes que piensan que su deber está en realizar actos que yo considero abominables y, por lo tanto, no puedo atribuir origen divino a la materia de la obligación moral, cosa que el padre Copleston no me pide; pero creo que incluso la forma de la obligación moral, cuando tiene la forma de ordenar a uno que se coma a su padre, por ejemplo, no me parece una cosa muy noble y bella; y, por lo tanto, no puedo atribuir origen divino a este sentido de obligación moral que creo que puede explicarse fácilmente de otras muchas maneras.

¿Puede la religión curar nuestros males?

Las dos partes de este ensayo aparecieron originalmente en el periódico de Estocolmo, «Dagens Nyheter», el 9 y el 11 de noviembre de 1954.

I

La humanidad está en peligro mortal, y el miedo ahora, coma en lo pasado, inclina a los hombres a buscar refugio en Dios. En el Occidente hay un renacimiento general de la religión. Nazis y comunistas desecharon el cristianismo e hicieron cosas que deploramos. Es fácil sacar la conclusión de que el repudio del cristianismo por Hitler y el Gobierno soviético es, al menos en parte, la causa de nuestros males, y que si el mundo volviera al cristianismo nuestros problemas nacionales quedarían resueltos. Creo que ésta es una ilusión engañosa nacida del terror. Y creo que es una ilusión peligrosa porque descarría a los hombres cuyo pensamiento sería fecundo de otro modo y así constituye un obstáculo en el camino de una válida solución.

La cuestión de que se trata no se relaciona sólo con el presente estado del mundo. Es una cuestión mucho más general, que ha sido debatida durante siglos. Es la cuestión de si las sociedades pueden practicar la moralidad suficiente, si no están ayudadas por la religión dogmática. Yo no creo que la moral dependa de la religión tanto como cree la gente religiosa. Incluso creo que algunas virtudes importantes suelen hallarse más entre los que rechazan los dogmas religiosos que entre los que los aceptan. Creo que esto se aplica especialmente a la virtud de la sinceridad o integridad intelectual. Entiendo por integridad intelectual la costumbre de decidir las cuestiones enojosas de acuerdo con la prueba, o de dejarlas por decidir cuando la prueba no es concluyente. Esta virtud, aunque es menospreciada por casi todos los partidarios de cualquier sistema de dogma, es, para mí, de la mayor importancia social y probablemente más destinada a beneficiar al mundo que el cristianismo o cualquier otro sistema de creencias organizadas.

Vamos a considerar por un momento cómo han llegado a ser aceptadas las reglas morales. Las reglas morales son principalmente de dos clases: las hay que sólo tienen por base un credo religioso; y las hay con una base obvia de utilidad social. En la Iglesia Ortodoxa Griega, los padrinos del mismo niño no pueden casarse. Para esto, sólo hay una base teológica; y, si se considera importante la regla, se tendrá una

completa razón para decir que la decadencia de la religión es de lamentar porque conducirá a la infracción de la regla. Pero no se trata de esta clase de regla moral. Las reglas morales en cuestión son las reglas para las cuales hay una justificación social, independiente de la teología.

Tomemos el robo, por ejemplo. Una comunidad en la cual todos roban es inconveniente para todos, y es evidente que la mayoría de la gente puede vivir mejor cuando vive en una comunidad donde el robo es raro. Pero en ausencia de leyes, moral y religión, surge una dificultad: para cada individuo, la comunidad ideal sería una comunidad en la cual todos fueran honrados y él solo ladrón. Por consiguiente, se necesita una institución social, si el interés del individuo ha de reconciliarse con el de la comunidad. Esto se efectúa, con más o menos éxito, mediante la ley criminal y la policía. Pero los criminales no son siempre detenidos, y la policía puede ser indebidamente benévola con los poderosos. Si se convence a la gente de que existe un Dios que castiga el robo, aun cuando la policía falle, probablemente esta creencia fomentará la honradez. Si la población cree ya en Dios, pronto creerá que Dios ha prohibido el robo. La utilidad de la religión a este respecto queda ilustrada por la historia de la viña de Nabot donde el ladrón es el rey, que está por encima de la justicia terrestre.

No negaré que entre las comunidades semicivilizadas del pasado tales consideraciones pueden haber contribuido a fomentar una conducta socialmente deseable. Pero, en la actualidad, el bien que puede hacerse imputando un origen teológico a la moral está inextricablemente unido con males tan graves que el bien parece insignificante en comparación. Al progresar la civilización, las sanciones terrenales se hacen más seguras y las sanciones divinas menos. La gente encuentra cada vez más razón para pensar que si roban los detendrán, y menos razón para pensar que, si no les pillan, Dios les castigará de todas maneras. Incluso la gente muy religiosa de hoy en día no espera ir al infierno por robar. Reflexionan que podrán arrepentirse a tiempo, y que de todos modos el Infierno no es tan caliente ni tan seguro como solía ser. La mayoría de la gente en los países civilizados no roba, y yo creo que el verdadero motivo es la probabilidad del castigo en la Tierra. Esto lo demuestra el hecho de que, en un campamento minero, durante la fiebre del oro, o en cualquier comunidad desordenada, roba casi todo el mundo.

Pero, se puede decir que, si bien la prohibición teológica del robo puede no ser ya muy necesaria, de todas maneras no causa daño, ya que todos queremos que la gente no robe. Lo malo es, sin embargo, que en cuanto los hombres comienzan a dudar de la teología recibida, ésta se ve apoyada por medios odiosos y dañinos. Si una teología se considera necesaria para la virtud, y si los investigadores sinceros no ven razón para considerar verdadera la teología, las autoridades se dedicarán a desanimar de la investigación sincera. En los siglos anteriores así lo hicieron llevando al fuego a los

investigadores. En Rusia tienen métodos aun mejores; pero, en los países occidentales, las autoridades han perfeccionado formas más suaves de persuasión. De éstas, las escuelas son las más importantes quizás: hay que evitar que el joven oiga los argumentos en favor de las opiniones que desagradan a las autoridades, y los que, sin embargo, persisten en demostrar una disposición investigadora incurren en el desagrado social y, si es posible, se les hace sentir moralmente reprensibles. De este modo, cualquier sistema moral que tenga una base teológica se convierte en uno de los instrumentos con los cuales los poderosos conservan su autoridad y dañan el vigor intelectual de los jóvenes.

Encuentro entre mucha gente en la actualidad una indiferencia para la verdad que no puedo menos de juzgar extremadamente peligrosa. Cuando la gente arguye, por ejemplo, en defensa del cristianismo, no da, como Tomás de Aquino, razones para suponer que hay un Dios y que Él ha expresado Su voluntad en las Escrituras. Arguyen, por el contrario, que si la gente piensa esto, procederá mejor que si no lo hace. Por lo tanto no debemos, como dice esa gente, permitirnos especular sobre si Dios existe. Si, en algún momento de descuido, la duda levanta la cabeza, debemos reprimirla vigorosamente. Si el pensamiento franco es causa de duda, debemos evitar el pensamiento franco. Si los exponentes oficiales de la ortodoxia dicen que es malo casarse con la hermana de la difunta esposa, hay que creerles para que la moral no se hunda. Si le dicen a uno que el control de la natalidad es pecado, hay que aceptar sus dictados, aunque resulte obvio que sin el control de la natalidad hay un desastre seguro. En cuanto se sostenga que una creencia, cualquiera que sea, es importante por alguna otra razón aparte de que sea cierta, surgirá toda una sucesión de males. Intentar evitar la investigación, de que antes hablé, es el primero, pero seguramente le seguirán otros. Las posiciones de autoridad quedarán abiertas a los ortodoxos. Las crónicas históricas se falsificarán si arrojan dudas acerca de las opiniones recibidas. Tarde o temprano la heterodoxia se considerará un crimen y se castigará con la hoguera, la depuración o el campo de concentración. Yo respeto a los hombres que arguyen que la religión es verdadera y que por lo tanto hay que creer en ella, pero sólo puedo sentir una profunda reprobación moral por los que dicen que hay que creer en la religión porque es útil, y que el preguntar si es cierta es una pérdida de tiempo.

Es habitual, entre los apologistas cristianos, considerar el comunismo como muy distinto del cristianismo y contrastar sus males con los supuestos bienes disfrutados por las naciones cristianas. Para mí esto es un profundo error. Los males del comunismo son los mismos que existían en el cristianismo durante las Edades de la Fe. La G.P.U. se diferencia de la Inquisición sólo cuantitativamente. Sus crueldades son de la misma clase, y el daño que hace a la vida moral e intelectual de los rusos es de la misma clase que el que hicieron los inquisidores donde prevalecieron. Los

comunistas falsifican la historia, y lo mismo hizo la Iglesia hasta el Renacimiento. Si la Iglesia no es ahora tan mala como el Gobierno soviético, se debe a la influencia de los que atacaron a la Iglesia: desde el Concilio de Trento hasta el día de hoy, todas las mejoras de la Iglesia se deben a sus enemigos. Hay muchos que se oponen al Gobierno soviético porque les disgusta la doctrina económica comunista, pero esto es lo que el Kremlin tiene en común con los primeros cristianos, los franciscanos, la mayoría de los heréticos cristianos medievales: Sir Thomas More, un mártir ortodoxo, habla del cristianismo como de algo comunista, y dice que éste era el único aspecto de la religión cristiana que la hacía recomendable a los utópicos. No es la doctrina soviética en sí misma la que puede considerarse justamente como un peligro. Es el modo en que se mantiene esta doctrina. Se mantiene como una verdad sagrada e inviolable, y el dudar de ella es un pecado merecedor del más severo castigo. El comunista, como el cristiano, cree que su doctrina es esencial para la salvación, y esta creencia es la que hace la salvación posible para él. Las semejanzas entre el cristianismo y el comunismo son las que los han hecho incompatibles entre sí. Cuando dos hombres de ciencia están en desacuerdo, no invocan el brazo secular; esperan que la prueba ulterior decida quién tiene razón, ya que, como hombres de ciencia, saben que ninguno es infalible. Pero cuando dos teólogos difieren, como no hay criterio al que ninguno de ellos pueda apelar, sólo hay un mutuo odio y una apelación a la fuerza encubierta o abierta. El cristianismo, lo reconoceré, hace menos daño del que solía hacer; pero ello se debe a que se cree con menos fervor en él. Quizás, con el tiempo, el mismo cambio le sobrevendrá al comunismo; y, si así es, ese credo perderá mucho de lo que hoy le hace pernicioso. Pero si en el Occidente prevalece el criterio de que el cristianismo es esencial a la virtud y la estabilidad social, el cristianismo adquirirá de nuevo los vicios que tenía en la Edad Media; y, al parecerse más al comunismo, se hará cada vez más difícil de reconciliarse con él. Éste no es el camino que va a salvar al mundo del desastre.

II

En mi primer artículo me ocupé de los males que resultan de cualquier sistema de dogmas que se presenta para su aceptación, no porque sea verdadero, sino porque tenga una utilidad social. Lo que tenía que decir se aplica igualmente al cristianismo, al comunismo, al Islam y al budismo, al hinduismo y a todos los sistemas teológicos, excepto cuando se apoyan en razones de interés universal, de la clase que suelen emplear los hombres de ciencia. Sin embargo, hay argumentos especiales aducidos en favor del cristianismo a causa de sus supuestos méritos especiales. Éstos han sido

expresados elocuentemente con un alarde de erudición por Herbert Butterfield, Profesor de Historia Moderna de la Universidad de Cambridge [9], y le tomaré como delegado del importante cuerpo de opinión que representa.

El profesor Butterfield trata de asegurarse ciertas ventajas en la controversia mediante concesiones que le hacen parecer más amplio de criterio de lo que es realmente. Admite que la Iglesia cristiana se ha apoyado en la persecución, y que la presión exterior es la que la ha llevado al abandono relativo de esta práctica. Admite que la presente tensión entre Rusia y Occidente es un resultado de la política de poder, previsible aun cuando el Gobierno de Rusia hubiera seguido fiel a la Iglesia Ortodoxa Griega. Reconoce que algunas de las virtudes que considera distintivamente cristianas han sido patentes en algunos librepensadores, y han estado ausentes en la conducta de muchos cristianos. Pero, a pesar de estas concesiones, sostiene aún que los males que sufre el mundo han de curarse mediante la adhesión al dogma cristiano, y comprende en el mínimo necesario del dogma cristiano, no sólo la creencia en Dios y la Inmortalidad, sino también la creencia en la Encarnación. Pone de relieve la relación del cristianismo con ciertos acontecimientos históricos y acepta estos acontecimientos como históricos basándose en pruebas que no le convencerían si no estuvieran relacionadas con su religión. No creo que la prueba sobre la Virgen pudiera convencer a ningún investigador imparcial si fuera presentada fuera del círculo de creencias teológicas a que estuviera acostumbrado. Hay innumerables historias del mismo tipo en la mitología pagana, pero nadie las toma en serio. Sin embargo, el profesor Butterfield, a pesar de que es un historiador, no parece interesarse en cuestiones de historicidad en lo relativo a los orígenes del cristianismo. Su argumento, privado de su urbanidad y de su engañoso aire liberal, puede expresarse cruda y precisamente como sigue: «No vale la pena inquirir si Cristo nació de una Virgen y fue concebido por obra del Espíritu Santo porque, sea o no verdad esto, la creencia de que fue así representa la mejor esperanza de huir de los males presentes del mundo». En ninguna parte de la obra del profesor Butterfield hay la menor tentativa de probar la verdad de cualquier dogma cristiano. No hay más que el argumento pragmático de que la creencia en el dogma cristiano es útil. Hay muchas partes en el tema del profesor Butterfield que no están expuestas con la claridad y la precisión deseables, y yo me temo que la razón sea que la claridad y la precisión las hicieran inverosímiles. Creo que su argumento, reducido a lo esencial, es el siguiente: sería conveniente que la gente amase a su prójimo, pero no muestran una gran inclinación a ello; Cristo dijo que deberían hacerlo, y sí ellos creen que Cristo era Dios, probablemente prestarán más atención a sus enseñanzas en este aspecto, que si creen que no lo es; por lo tanto, los que desean que la gente ame a su prójimo deben tratar de persuadirla de que Cristo era Dios.

Las objeciones a esta clase de argumentación son tantas que uno no sabe por

dónde empezar. En primer lugar, el profesor Butterfield y todos los que piensan como él están convencidos de que es una cosa buena amar al prójimo, y sus razones para mantener este criterio no están derivadas de las enseñanzas de Cristo. Por el contrario, como tenían ya este criterio, consideran las enseñanzas de Cristo como prueba de Su divinidad. Tienen, por así decirlo, no uña ética basada en la teología, sino una teología basada en su ética. Sin embargo, aparentemente, sostienen que las razones no teológicas que les hacen considerar una cosa buena amar al prójimo no van a ser muy populares y, por lo tanto, proceden a inventar otros argumentos que esperan que van a ser más efectivos. Este es un procedimiento muy peligroso. Muchos protestantes solían pensar que trabajar en sábado era tan malo como cometer un asesinato. Si se les convencía de que trabajar en sábado no era malo, sacaban en consecuencia que no era malo cometer un asesinato. Toda ética teológica puede, en parte, ser defendida racionalmente, y en parte no ser más que una incorporación de tabús supersticiosos. La parte que puede ser defendida racionalmente debe ser defendida así, ya que de lo contrario los que descubran la irracionalidad de la otra parte pueden rechazar el total imprudentemente.

Pero el cristianismo, en realidad, ¿ha luchado por una moral superior a la de sus rivales y enemigos? No veo cómo ningún honrado estudiante de la historia puede mantener esto. El cristianismo se ha distinguido de las otras religiones por una mayor disposición a la persecución. El budismo no ha perseguido jamás. El Imperio de los Califas fue mucho más benévolo con los judíos y los cristianos que los estados cristianos con los judíos y mahometanos. No molestaba a los judíos ni a los cristianos con tal de que pagasen sus tributos. El antisemitismo fue fomentado por el cristianismo desde el momento en que el Imperio Romano se hizo cristiano. El fervor religioso de las Cruzadas condujo a los pogroms en la Europa Occidental. Los cristianos fueron los que injustamente acusaron a Dreyfus, y los librepensadores los que aseguraron su rehabilitación final. En los tiempos modernos, los cristianos han defendido las abominaciones, no sólo cuando las víctimas eran los judíos sino también en otros aspectos. Las abominaciones del Gobierno del Rey Leopoldo en el Congo fueron ocultas o disminuidas por la Iglesia y terminaron sólo por una agitación principalmente movida por librepensadores. La afirmación de que el cristianismo ha tenido una influencia moral elevadora sólo se puede mantener ignorando o falsificando la prueba histórica.

La respuesta habitual es que los cristianos que hicieron las cosas que deploramos no eran verdaderos cristianos, en el sentido de que no seguían las enseñanzas de Cristo. Igualmente se podría argüir que el Gobierno soviético no consiste en verdaderos marxistas, pues Marx enseñó que los eslavos son inferiores a los alemanes y esta doctrina no la acepta el Kremlin. Los discípulos de un maestro siempre se apartan en algunos aspectos de su doctrina. Los que tratan de fundar una Iglesia

deben recordar esto. Toda Iglesia desarrolla un instinto de auto conservación y reduce al mínimo las partes de la doctrina del fundador que no ayudan a tal fin. Pero, en todo caso, lo que los modernos apologistas llaman «verdadero» cristianismo es algo que depende de un proceso muy selectivo. Ignora gran parte de lo que aparece en los Evangelios: por ejemplo, la parábola de las ovejas y las cabras, y la doctrina de que los malos sufrirán tormento eterno en el fuego del Infierno. Elige ciertas partes del Sermón de la Montaña, aunque en la práctica también las rechaza a veces. Deja que la doctrina de la no resistencia, por ejemplo, sea solamente practicada por los no cristianos, como Gandhi. Los preceptos que favorece particularmente tienen atribuida una moralidad tan alta que son juzgados de origen divino. Y, sin embargo, el profesor Butterfield tiene que saber que estos preceptos fueron dados por los judíos antes de la época de Cristo. Se hallan, por ejemplo, en las enseñanzas de Hitler y en los Testamentos de los Doce Patriarcas, respecto a los cuales el Reverendo doctor R. H. Charles, una famosa autoridad en esta materia dice: «El Sermón de la Montaña refleja en varios casos el espíritu e incluso reproduce las mismas frases de nuestros textos: muchos pasajes de los Evangelios exhiben huellas de lo mismo, y San Pablo parece haber usado el libro como *vademecum*». El doctor Charles opina que Cristo debía haber conocido esta obra. Si, como se nos dice a veces, la altura de la enseñanza ética prueba la divinidad de su autor, el autor desconocido de estos Testamentos es quien debe haber sido divino.

Que el mundo está en mal estado es innegable, pero no existe la menor razón histórica para suponer que el cristianismo ofrezca una salida. Nuestros males comenzaron con la inexorabilidad de la tragedia griega, desde la Primera Guerra Mundial, de la cual son productos los nazis y los comunistas. La Primera Guerra Mundial fue completamente cristiana en origen. Los tres emperadores eran devotos, e igualmente lo eran los ministros más belicosos del gabinete inglés. La oposición a la guerra vino, en Alemania y en Rusia, de los socialistas, que eran anticristianos; en Francia, de Jaurès, cuyo asesino fue aplaudido por los cristianos sinceros; en Inglaterra, de John Morley, un ateo famoso. Los aspectos más peligrosos del comunismo recuerdan los de la Iglesia medieval. Consisten en una aceptación fanática de las doctrinas incorporadas en un Libro Sagrado, la repugnancia a examinar críticamente esas doctrinas y la salvaje persecución de todos los que las rechazan. El renacimiento del fanatismo en Occidente no debemos considerarlo como una solución feliz. Tal renacimiento, si se produce, sólo significará que los aspectos odiosos del régimen comunista se harán universales. Lo que el mundo necesita es racionalidad, tolerancia y la comprensión de la interdependencia de las partes de la familia humana. Esta interdependencia ha quedado enormemente aumentada por los modernos inventos, y los argumentos puramente mundanos en favor de una actitud de benevolencia hacía el prójimo son mucho más fuertes de lo que eran antes. Tales

consideraciones son las que debemos mirar, y no volver a los mitos oscurantistas. La inteligencia, hay que decirlo, ha causado nuestros males; pero la falta de inteligencia no los curará. Sólo una inteligencia mayor y más prudente puede hacer más feliz al mundo.

Religión y moral

Escrito en 1952

Hay mucha gente que dice que sin creer en Dios un hombre no puede ser feliz ni virtuoso. En cuanto a la virtud, sólo puedo hablar por observación, no por experiencia personal. Y en cuanto a la felicidad, ni la experiencia ni la observación me han llevado a pensar que los creyentes son, en general, más o menos dichosos que los incrédulos. Se acostumbra a encontrar «nobles» razones para la desdicha porque es más fácil ser orgulloso si se puede atribuir la desdicha de uno a falta de fe que si hay que atribuirla al hígado. En cuanto a la moralidad, una gran parte depende del modo en que se entiende el término. Por mi parte, creo que las virtudes más importantes son la inteligencia y la bondad. La inteligencia está obstaculizada por todos los credos, cualesquiera que sean; y la bondad está inhibida por la creencia en el pecado y el castigo (esta creencia es la única que el Gobierno soviético ha tomado del cristianismo ortodoxo).

Hay varias maneras prácticas de que la moralidad tradicional estorbe todo lo que es socialmente deseable. Una de estas cosas deseables es la prevención de la enfermedad venérea. Más importante aun es la limitación de la población. Los adelantos en medicina han hecho esta materia más importante de lo que había sido antes. Si las naciones y las razas que son aún tan prolíficas como eran los ingleses hace un centenar de años, no cambian sus costumbres a este respecto, a la humanidad sólo le queda la guerra y la miseria. Esto lo saben todos los eruditos inteligentes, pero no lo reconocen los dogmatizadores teológicos.

Creo que la decadencia de la creencia dogmática sólo puede hacer bien. Reconozco inmediatamente que los nuevos sistemas de dogma, como los de los nazis y los comunistas, son peores aun que los antiguos, pero no habrían arraigado de tal modo en la mente humana si los hábitos dogmáticos ortodoxos no hubieran sido inculcados en la niñez. El lenguaje de Stalin recuerda el seminario teológico donde recibió su aprendizaje. Lo que el mundo necesita no es dogma, sino una actitud de investigación científica, combinada con la creencia de que la tortura de millones no es deseable, ya la inflija Stalin o una Deidad imaginada a semejanza del creyente.

Apéndice

Cómo se evitó que Bertrand Russell enseñase en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY)

Al escribir esta relación me ha sido de gran ayuda el libro «The Bertrand Russell Case» compilado por el profesor Hance M. Kallen, y el difunto John Dewey (The Viking Press, 1941). Estoy particularmente agradecido a los ensayos de Kallen, Dewey, Cohen y Hock.

I

Después que se retiraron los dos profesores titulares de filosofía, Morris Raphael Cohen y Harry Overstreet, los miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY) y la administración de la Universidad convinieron en acercarse a un filósofo eminente para que llenase una de las vacantes. El departamento recomendó que se invitase a Bertrand Russell, que en aquel momento estaba enseñando en la Universidad de California. Esta recomendación fue aprobada con entusiasmo por el cuerpo de profesores de la Universidad, el presidente interino, el comité administrativo de la Junta de Educación Superior y, finalmente, por la misma Junta que aprueba los nombramientos. Nadie comparable en fama y distinción había sido antes profesor de la Universidad. Diecinueve de los veintidós miembros de la Junta concurrieron a la reunión en que se discutió el nombramiento y los diecinueve votaron a favor de él. Cuando Bertrand Russell aceptó la invitación, Ordway Tead, el presidente de la Junta, le envió la carta siguiente:

Mi querido profesor RUSSELL:

Como un verdadero privilegio aprovecho esta oportunidad para notificarle su nombramiento como profesor de Filosofía de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, durante el periodo comprendido entre el 1º de febrero de 1941 hasta el 30 de junio de 1942, de acuerdo con lo decidido por la Junta de Educación Superior en su reunión de 28 de

febrero de 1940.

> Sé que su aceptación del nombramiento añadirá lustre al nombre y las realizaciones del Departamento y la Universidad, y que ampliará y profundizará el interés de la Universidad por las bases filosóficas de la vida humana.

Al mismo tiempo el presidente interino Mead dio una declaración a la prensa a los efectos de que la Universidad se consideraba singularmente afortunada por haberse asegurado los servicios de un erudito mundialmente famoso como Lord Russell. La fecha de la comunicación era el 24 de febrero de 1940.

En vista de los acontecimientos ulteriores, es necesario destacar dos hechos: Bertrand Russell iba a encargarse sólo de los tres cursos siguientes:

Filosofía 13: Un estudio de los modernos conceptos de lógica y de su relación con la ciencia, las matemáticas y la filosofía.

Filosofía 24: Un estudio de los problemas de los fundamentos de las matemáticas.

Filosofía 27: Las relaciones de las ciencias puras con las aplicadas, y la influencia recíproca entre la metafísica y las teorías científicas.

Además, en la época en que fue nombrado Bertrand Russell sólo podían concurrir hombres a los cursos diurnos que sobre los temas de las artes liberales se daban en la Universidad de la Ciudad de Nueva, York. Por lo tanto, ninguna joven pura estaba en peligro de que su mente quedase corrompida por las conferencias de Bertrand Russell.

II

Cuando se hizo público el nombramiento de Russell, el obispo Manning, de la Iglesia Episcopal Protestante, escribió una carta a todos los periódicos de Nueva York, en la cual denunciaba el acto de la Junta. «¿Qué puede decirse de las universidades y colegios —escribió—, que presentan a nuestra juventud como maestro responsable de filosofía… a un hombre que es un reconocido propagandista contra la religión y la moralidad, y que defiende específicamente el adulterio…? ¿Puede alguien interesado en el bien de nuestro país prestarse a que tales enseñanzas se difundan con el apoyo de nuestros colegios y universidades?». Volviendo a la ofensiva unos pocos días después, el obispo dijo: «Hay gentes tan confundidas moral

y mentalmente que no ven ningún mal en el nombramiento… de alguien que ha publicado escritos diciendo: «fuera de los deseos humanos no hay patrón moral». Hay que advertir de pasada que, si se requiriese que los profesores de filosofía rechazasen el relativismo en sus varias formas, como implicaba el obispo Manning, más de la mitad de ellos tendrían que ser despedidos.

La carta del obispo fue la señal de una campaña de vilipendio e intimidación como no había habido en Estados Unidos desde los días de Jefferson y Thomas Paine. Las revistas eclesiásticas, los periódicos de Hearst y casi todos los políticos católicos se unieron al coro de la difamación. El nombramiento de Russell, decía *The Tablet*, vino como un «insulto brutal a los neoyorquinos viejos y a todos los norteamericanos verdaderos». Pidiendo que se revocase el nombramiento, describía editorialmente a Russell como un «profesor de paganismo», como «el anarquista filosófico y el nihilista moral de Gran Bretaña, cuya defensa del adulterio se hizo tan escandalosa que una de sus ‘amigas’ le dio una paliza». El semanario jesuita, *América*, fue aun más cortés. Se refirió a Russell como a un «reseco, divorciado y decadente abogado de la promiscuidad sexual… que ahora adoctrina a los estudiantes de la Universidad de California… en sus reglas libertarias de vida relajada en materias de sexo, amor promiscuo y matrimonio errante… Este individuo corruptor, que ha traicionado su ‘mente’ y su ‘conciencia’. Este profesor de inmoralidad e irreligión… reducido al ostracismo por los ingleses decentes». Las Cartas al director de dichos periódicos fueron aun más frenéticas. Si la Junta de Educación Superior no rescinde su contrato, decía un corresponsal del *Tablet*, entonces: «¡Las arenas movedizas amenazan! ¡La serpiente está en la hierba! ¡El gusano se afana en la mente! Si Bertrand Russell fuese honrado consigo mismo, declararía, como hizo Rousseau: “No puedo mirar mis libros sin estremecerme; en lugar de instruir, corrompo; en lugar de nutrir, enveneno. Pero la pasión me ciega, y a pesar de todos mis bellos discursos, no soy más que un canalla”». La Carta fue una reproducción de un telegrama enviado al Alcalde La Guardia, en el que continuaba: «Ruego a Usía que proteja a nuestra juventud de la perniciosa influencia del de la pluma envenenada, un remedo del genio, el ministro del demonio entre los hombres».

Entretanto, Charles H. Tuttle, miembro de la Junta y notable lego de la Iglesia Episcopal Protestante, anunció que, en la siguiente reunión de la Junta, que se celebraría el 18 de marzo, trataría de que se reconsiderase el nombramiento. Tuttle explicó que no estaba familiarizado con las ideas de Russell cuando se hizo la designación. Si las hubiera conocido entonces habría votado contra ella. Como sólo faltaban unos pocos días para la reunión, los fanáticos hicieron todo lo posible para asustar a los miembros de la Junta y ensanchar el catálogo de los pecados de Russell. «Nuestro grupo —dijo Winfield Demarest de la Liga de la Juventud Americana—, no favorece la idea de Russell de los dormitorios coeducacionales». Pidiendo una

investigación de la Junta de Educación Superior, el periódico de Hearst, *Journal American* (ahora el *Journal American*), mantenía que Russell favorecía la «nacionalización de las mujeres… los hijos fuera del matrimonio… y los niños criados como prendas de un estado sin Dios». Citando fuera de contexto un libro escrito por Russell muchos años antes, le acusaba de exponente del comunismo. A pesar de la conocida oposición de Russell al comunismo soviético, desde entonces los fanáticos se refirieron a él llamándole «pro comunista». De todos los aspectos de la campaña de odio, ninguno de ellos fue más feo quizás que esta deliberada tergiversación.

Se aprobaban a diario mociones pidiendo el despido de Russell y también el de los miembros de la Junta que habían votado su nombramiento por numerosas organizaciones famosas por su interés por la educación, como los Hijos de Xavier, la rama neoyorquina de la Sociedad Central Católica Americana, la Antigua Orden de los Hiberneses, los Caballeros de Colón, el Gremio de Abogados Católicos, la Sociedad del Sagrado nombre de Santa Juana de Arco, la Conferencia de los Ministros Bautistas Metropolitanos, la Conferencia del Oeste Medio de la Sociedad de Mujeres de Nueva Inglaterra, y los Hijos de la Revolución Americana del Empire State. Todo esto aparecía en la prensa unido a profundas oraciones por parte de las luminarias clericales, cuyos ataques se centralizaban cada vez más en dos acusaciones: que Russell era extranjero y, por lo tanto, no podía legalmente enseñar en la Universidad y que sus opiniones, en lo referente al sexo, eran realmente incitaciones al crimen. «¿Por qué no lanzar a la policía sobre la Junta de Educación Superior?», preguntaba el reverendo John Schultz, profesor de Elocuencia Sagrada en el seminario redentorista de Esopus, N.Y. «Los jóvenes de esta ciudad —proseguía el famoso erudito—, son instruidos en que no existe la mentira. Se les enseña que el robo está justificado, e igualmente el saqueo. Se les enseña, como se enseñó a Loeb y Leopold en la Universidad de Chicago, que están justificados los crímenes inhumanamente crueles». No hay que decir que todas estas cosas horribles se hallaban estrechamente unidas con el nombramiento de Bertrand Russell, «el campeón del Amor Libre, de la promiscuidad sexual entre los jóvenes, del odio hacia los padres». Y como si esto no fuera bastante malo, Russell fue unido por otro orador con «charcos de sangre». Hablando en el desayuno de comunión anual de la Sociedad del Santo Nombre del Departamento de Policía de Nueva York, Monseñor Francis W. Walsh recordó a los policías congregados que habían tenido ocasión de aprender todo el significado del llamado «triángulo matrimonial» al hallar una de las esquinas del triángulo en un charco de sangre. «Por lo tanto, me permito decir —continuó—, que os uniréis conmigo al pedir que cualquier profesor culpable de enseñar o escribir ideas que han de multiplicar los escenarios de esta tragedia no será tolerado en esta ciudad, ni recibirá apoyo de sus contribuyentes…»

Mientras el alcalde La Guardia permanecía estudiadamente silencioso, numerosos políticos de Tammany entraron en acción. Su concepto de la libertad académica fue revelado por John F. X. McGohey, primer fiscal de distrito del Estado de Nueva York y presidente de los Hijos de Xavier (ahora juez McGohey), quien protestó de que se usara el dinero de los contribuyentes para «pagar la enseñanza de una filosofía de la vida que niega a Dios, desafía la decencia y contradice completamente el carácter religioso fundamental de nuestro país, nuestro gobierno y nuestro pueblo». El 15 de marzo, tres días antes de que la Junta se reuniera de nuevo, el presidente del Bronx, James J. Lyons, uno de los voceros de los inquisidores, introdujo una moción en el Concejo Municipal pidiendo que la Junta anulase el nombramiento de Russell. La moción fue aprobada por 16 votos contra 5. Hay que recordar, como testimonio permanente de su valor e indiferencia al sentimiento de la masa, que Stanley Isaacs, un republicano, habló vigorosamente en favor de Bertrand Russell y la Junta de Educación Superior. Además de presentar esta resolución, Lyons anunció que en la próxima discusión del presupuesto trataría de «borrar el renglón que suministra la compensación de este peligroso nombramiento». El presidente de distrito Lyons fue, sin embargo, comedido y suave comparado con el presidente de distrito, George V. Harvey, de Queens, quien declaró en una reunión que, si no despedían a Russell, trataría de suprimir la suma de 7.500.000 dólares votada por el Congreso para el sostenimiento de las facultades municipales. Si se salía con la suya, dijo «las universidades serían universidades piadosas, universidades americanas, o se cerrarían». En la misma reunión de protesta hablaron otros eminentes oradores. Diciendo que Russell era un «perro», el concejal Charles E. Keegan advirtió que, «si tuviéramos un adecuado sistema de inmigración, ese vagabundo no podría desembarcar en mil millas». Pero una vez que había desembarcado, Miss Martha Byrnes, archivera del condado de Nueva York, dijo al público lo que había que hacer con el «perro» Russell, gritó, debería ser «emplumado y expulsado del país». Esto es lo que los oradores entendían por «santidad» y «americanismo».

III

Aunque los fanáticos eran muy poderosos en la política local, los defensores de la sabiduría independiente eran poderosos en todas las principales universidades de la nación. En defensa de Russell vinieron numerosos presidentes de universidad, entre ellos Gideonse, de Brooklyn; Hutchins, de Chicago (donde Russell había enseñado el año anterior); Graham, de Carolina del Norte, que más tarde fue Senador; Neilson, de Smith; Alexander, de Antioch; y Sproule, de la Universidad de California, donde

Russell «adoctrinaba a los estudiantes en sus reglas libertarias de vida relajada en materia sexual y de amor promiscuo». En defensa de Russell también se unieron los presidentes actuales y pasados de las sociedades eruditas —Nicholson, de la Phi Beta Kappa; Curry, de la Asociación Matemática Americana; Hankins, de la Asociación Sociológica Americana; Beard, de la Asociación Histórica Americana; Ducasse, de la Asociación Filosófica Americana; Himstead, de la Asociación Americana de Profesores de Universidad, y otros muchos. Diecisiete de los eruditos más famosos del país (entre ellos Becker, de Cornell; Lovejoy, de Johns Hopkins, y Cannon, Kemble, Perry y Schlesinger, de Harvard) enviaron una carta a La Guardia protestando contra el «ataque organizado contra el nombramiento del filósofo mundialmente famoso Bertrand Russell…». Si el ataque tenía éxito —continuaba la carta—, «ningún colegio ni universidad americana estaría libre del control inquisitorial de los enemigos del libre examen… El recibir la instrucción de un nombre del calibre intelectual de Bertrand Russell es un raro privilegio para los estudiantes de cualquier parte… Sus críticos deberían hacerle frente en el campo abierto y justo de la discusión intelectual y el análisis científico. No tienen derecho a reducirle al silencio impidiéndole enseñar… El problema es tan fundamental que no puede soslayarse sin poner en peligro toda la estructura de la libertad intelectual, de que depende la vida de la universidad americana». Whitehead, Dewey, Sharpley, Kasner, Einstein, todos los principales filósofos y científicos del país fueron en apoyo del nombramiento de Russell. «Los grandes espíritus —advirtió Einstein—, han hallado siempre violenta oposición de parte de las mediocridades. Éstas no pueden entender que un hombre no se someta irreflexivamente a los prejuicios hereditarios y use honrada y valientemente su inteligencia».

La defensa de Russell no estuvo limitada a la comunidad académica. El nombramiento de Russell y la independencia de la autoridad que le dio el nombramiento fueron apoyados por la Unión de Libertades Civiles Americanas y el Comité de Libertad Cultural, cuyo presidente era por entonces Sidney Hook. También tomaron partido por Russell los delegados de los grupos religiosos más liberales, entre ellos el rabino Jonah B. Wise, el profesor J. S. Bixler, de la Escuela de Teología de Harvard; el profesor E. S. Brightman; el Director del Consejo Nacional de Religión y Educación, reverendo Robert C. Andrus, consejero de los estudiantes protestantes de la Universidad de Columbia; el reverendo John Haynes Holmes y el reverendo Guy Emery Shipler que discutió el derecho del obispo Manning para hablar en nombre de la Iglesia Episcopal. Nueve importantes editores, entre ellos Bennett Cerf, de Random House; Cass Canfield, de Harper's; Alfred A. Knopf y Donald Brace, de Harcourt Brace, publicaron una declaración en favor de la elección de Russell como «un hombre que daría categoría a la Junta de Educación Superior». Hablando de las «brillantes contribuciones de Russell a la filosofía» y de sus «altas

cualidades de educador», los editores declaraban que sería «una pena para los estudiantes de la Ciudad de Nueva York no beneficiarse con su nombramiento». Como editores, continuaban, «no necesitamos suscribir personalmente todas las opiniones expresadas en los libros que hemos publicado, pero acogemos gustosamente las grandes mentalidades en nuestras listas, especialmente en un tiempo en que la fuerza bruta y la ignorancia han ganado tal ascendiente sobre la razón y el intelecto en tantas partes del mundo. Consideramos más importante que nunca el honrar la superioridad intelectual siempre que se presenta la oportunidad». Sentimientos similares fueron expresados en el *Publishers' Weekly* y el *New York Herald Tribune*, ambos editorialmente, y por Dorothy Thompson en su sección *En el Archivo*. «Lord Russell no es inmoral —escribió—. Todos los que le conocen saben que es un hombre de la más exquisita integridad intelectual y personal».

En la Universidad misma, había un gran resentimiento, entre los estudiantes y el profesorado, sobre la ingerencia eclesiástica y política en los asuntos de la universidad. En una reunión celebrada en el aula magna, el profesor Morris Raphael Cohen comparó la situación de Russell con la de Sócrates. Si el nombramiento de Russell fuera revocado, dijo, «el claro nombre de nuestra ciudad sufrirá como sufrió el de Atenas por condenar a Sócrates como corruptor de la juventud o el de Tennessee por declarar culpable a Scopes por enseñar la evolución». En la misma reunión, el profesor Herman Randall, hijo, distinguido historiador de filosofía y hombre religioso, denunció la oposición de los eclesiásticos al nombramiento de Russell como una «pura desfachatez» y una «gran impertinencia». Trescientos miembros de la Universidad de la Ciudad de Nueva York firmaron una carta felicitando a la Junta de Educación Superior por el espléndido nombramiento. Los padres de los estudiantes de la universidad no quedaron alarmados por la perspectiva de exponer a sus hijos a la influencia corrosiva del «campeón del Amor Libre». Aunque la mayoría de los enemigos de Russell se declaraban delegados de los «padres ofendidos», la Asociación de Padres de la Universidad de la Ciudad de Nueva York votó unánimemente en favor de la decisión de la Junta.

IV

Entre los gritos y las amenazas de los fanáticos, algunos de los miembros de la Junta perdieron el valor. Sin embargo, en una reunión del 18 de marzo la mayoría permaneció fiel a sus convicciones y el discutido nombramiento fue confirmado por 11 votos contra 7. Los fanáticos esperaban esta derrota y se hallaban dispuestos a moverse en todos los frentes. No habiendo podido hasta entonces lograr la anulación

del nombramiento de Russell como profesor de la Universidad de Nueva York trataron de evitar que enseñase en Harvard. Russell había sido invitado a dar las conferencias de William James en el curso del otoño de 1940. El 24 de marzo, el político católico Thomas Dorgan, «agente legislativo» de la ciudad de Boston, escribió al Presidente James B. Conant: «Usted sabe que Russell patrocina las uniones libres y el aflojamiento de los lazos que refrenan la conducta moral. El contratar a ese hombre es un insulto para todos los ciudadanos americanos de Massachusetts».

Al mismo tiempo, la Legislatura del Estado de Nueva York recibió una petición para que invitase a la Junta de Educación Superior a rescindir él nombramiento de Russell. El senador Phelps Phelps, demócrata de Manhattan, introdujo una resolución pidiendo a la Legislatura que declarase que un «partidario de la promiscuidad es una persona indigna de ostentar un puesto importante en el sistema educacional de nuestro estado a expensas de los contribuyentes». Para eterna vergüenza de la raza humana se aprobó la resolución y, que yo sepa, no se levantó en su contra voz alguna.

La resolución fue el preludio de una acción aun más radical. Once miembros de la Junta de Educación Superior habían sido tan obstinados como para desafiar las órdenes de la jerarquía. Los herejes tenían que ser castigados. Tenían que aprender quién era el que ostentaba el verdadero poder en el estado de Nueva York. Basándose en las declaraciones del obispo Manning y del presidente Gannon, de la Universidad de Fordham, el senador John F. Dunigan, jefe de la minoría, dijo al Senado que la filosofía de Russell «corrompe la religión, el Estado y la relación familiar». Se quejó de las teorías impías y materialistas de los que gobiernan ahora el sistema escolar de la Ciudad de Nueva York. La actitud de la Junta, que «insistía en el nombramiento de Russell a pesar de la gran oposición pública —argüía el Senador—, es un asunto que debe preocupar a esta Legislatura». Pidió una profunda investigación del sistema educacional de la Ciudad de Nueva York y puso en claro que dicha investigación debería estar principalmente dirigida e las facultades de la Junta de Educación Superior. La resolución del senador Dunigan fue también adoptada con sólo una ligera modificación.

Pero éstas apenas fueron escaramuzas menores. La maniobra principal fue llevada a cabo en la misma Ciudad de Nueva York. Una tal señora Jean Kay, de Brooklyn, que antes no se había distinguido por su interés en los asuntos públicos, presentó, como contribuyente, una querella en el Tribunal Supremo de Nueva York, para que se declarase nulo el nombramiento de Russell por las razones de ser extranjero y partidario de la inmoralidad sexual. Dijo que estaba preocupada por lo que podría ocurrirle a su hija Glory si llegaba a ser alumna de Bertrand Russell. El hecho de que Glory Kay no pudiera ser alumna de Russell en la Universidad de la Ciudad no se consideró improcedente. Más tarde, los abogados de la señora Kay presentaron dos

razones más para que excluyesen a Russell. Una de ellas era que no había dado un examen de competencia y otra «que era contrario a la política pública el nombrar como maestro a un creyente en el ateísmo».

La señora Kay estaba representada por un abogado llamado Joseph Goldstein quien, con la administración Tammany precedente a La Guardia había sido magistrado de la ciudad. En su informe, Goldstein describió las obras de Russell como «lujuriosas, libidinosas, lascivas, venéreas, erotomaníacas, afrodisíacas, irreverentes, estrechas de criterio, mentirosas y desprovistas de fibra moral». Pero esto no era todo. Según Goldstein, «Russell dirigía una colonia nudista en Inglaterra. Sus hijos se exhibían desnudos. Él y su mujer habían aparecido desnudos en público. Ese hombre, que ahora tiene unos 70 años, se ha dedicado a hacer poesía salaz. Russell tolera la homosexualidad. Diré más, hasta la aprueba». Pero incluso esto no era todo. Goldstein, que presumiblemente pasa todos sus ratos libres estudiando filosofía, concluía con un veredicto acerca de la calidad de la filosofía de Russell que terminó para siempre con la reputación del autor de *Principia Mathematica*. El veredicto ruinoso es el siguiente:

> No es un filósofo en el sentido aceptado de la palabra: ni un amante de la sabiduría; no busca la sabiduría: no es un explorador de esa Ciencia universal que busca la explicación de todos los fenómenos del universo mediante las últimas causas; en opinión del declarante y de multitud de otras personas es un sofista; practica el sofismo; mediante recursos de astucia, subterfugios y sofismas, presenta argumentos falaces que no están apoyados por un razonamiento sano; saca conclusiones que no están deducidas de sanas premisas; todas sus supuestas doctrinas, que él llama filosofía, no son mas que burdos, vulgares y gastados fetiches y proposiciones, inventados con el fin de descarriar a la gente.

Para cualquiera que esté familiarizado con la terminología corriente entre los filósofos católicos es difícil evitar que se saque la conclusión de que ellos fueron los que escribieron el informe y de que emplearon a un abogado judío para ocultar el verdadero origen del ataque. Es altamente significativo que ni la señora Kay, ni su esposo, ni Goldstein dijesen quién pagaba las costas del proceso.

Hasta este punto, Russell se había abstenido de hacer ningún comentario, aparte de una breve declaración al comienzo de la campaña, cuando dijo: «No tengo el menor deseo de responder al ataque del obispo Manning… Cualquiera que decida en su juventud pensar y hablar honradamente, sin tener en cuenta la hostilidad y la tergiversación, espera tales ataques y pronto aprende que lo mejor que puede hacer es ignorarlos». Sin embargo, entonces, cuando los ataques fueron llevados ante un tribunal. Russell se sintió obligado a publicar una respuesta. «Hasta ahora he

mantenido un silencio casi absoluto en la controversia relativa a mi nombramiento de la universidad —advirtió—, ya que no podía admitir que mis opiniones fueran pertinentes. Pero cuando se hacen ante un tribunal declaraciones completamente falsas sobre mis actos, creo que tengo que rechazarlas. Nunca he dirigido una colonia nudista en Inglaterra. Ni mi esposa ni yo nos hemos exhibido desnudos en público. Nunca he escrito poemas salaces. Tales afirmaciones son deliberadas falsedades y los que las han hecho tienen que saber que carecen de fundamento. Me alegraría tener una oportunidad de negarlo bajo juramento». Hay que añadir que Russell nunca «aprobó» la homosexualidad. Pero éste es un punto que más tarde discutiremos detalladamente.

La demanda de la señora Kay se vio ante el Juez McGeehan, un católico asociado con la camarilla democrática del Bronx. Antes de esto, McGeehan se había distinguido por tratar de quitar un retrato de Martín Lutero de un mural del tribunal que servía de ilustración a la historia legal. Nicholas Bucci representó a la Junta de Educación Superior. Se negó a entrar en una discusión acerca de las malignas opiniones de Russell y de su incompetencia como filósofo. Se limitó al único punto legalmente pertinente del informe: que se pudiera dar una plaza en la universidad a un extranjero. Bucci rechazó esto y pidió que se desechase la petición. McGeehan replicó ominosamente: «Si hallo que esos libros están de acuerdo con el alegato de la demanda, proporcionaré un motivo de reflexión al Tribunal de Apelación». Los libros a que se refería eran los que presentó Goldstein en apoyo de sus cargos. Eran *La educación y la vida buena*, *El matrimonio y la moral*, *La educación y el mundo moderno* y *Lo que yo creo*.

V

Dos días después, el 30 de marzo, el Juez dio a conocer sus meditaciones. Basándose en «normas y criterios… que son las leyes de la naturaleza, y la naturaleza de Dios», revocó el nombramiento de Russell y lo calificó, como los anteriores oradores clericales, de «un insulto al pueblo de la Ciudad de Nueva York». La acción de la Junta, concluyó, era «en efecto, el establecimiento de una cátedra de indecencia», y al hacer aquello había «actuado arbitrariamente, caprichosamente, y en directa violación de la salud pública, la seguridad, la moral del pueblo y los derechos del demandante, quien tiene derecho a una resolución revocando el nombramiento del dicho Bertrand Russell». Según el *Sunday Mirror*, el juez reconoció que su veredicto era «dinamita». Que no pensaba sólo en la ley, si es que pensaba en ella, se hizo evidente por su ulterior declaración de que «esta decisión ha colocado los cimientos

para que el comité legislativo investigador comience su obra, y creo que van a interesarse por el modo en que se llegó al nombramiento de Bertrand Russell».

El *New Republic* indicó que el fallo de McGeehan «debió haberse producido con velocidad sobrehumana», y muchos observadores creían que había sido escrito para el juez por los analistas eclesiásticos de las teorías de Russell. No comparto esta creencia, pero sí la sospecha de John Dewey de que el juez no leyó jamás los libros que presentó como prueba Goldstein. Lo que sí es cierto, es que el fallo se dio apresuradamente. Es imposible que en el curso de dos días McGeehan hubiera estudiado cuidadosamente los cuatro libros, además de escribir su extensa opinión. Que el juez no hizo ninguna tentativa para salvaguardar los derechos de todas las partes, como debe hacer un juez concienzudo, se hace también evidente por otros varios aspectos del caso. McGeehan no permitió que Russell negase los cargos de Goldstein, sino que los aceptó sin más rodeos. No dio a Russell oportunidad de decir si la interpretación de las opiniones de Russell era correcta. Tampoco trató de averiguar si Russell mantenía aún las opiniones expresadas en libros escritos entre ocho y quince años antes. Todo esto parece un requisito de los cánones elementales de la decencia común, ya que no de la imparcialidad judicial.

Como vimos, Bucci, que representó a la junta de Educación Superior, se había limitado a responder al cargo de que, como extranjero, Russell no podía ser legalmente nombrado profesor de la universidad. Sin embargo, McGeehan basó la anulación del nombramiento principalmente en los otros cargos de la demanda de la señora Kay. Publicó su decisión sin dar a Bucci la oportunidad de responder a los otros cargos. El demandado, dijo McGeehan, había «informado al Tribunal que no respondería». Bucci negó categóricamente esto en una declaración jurada que no se recusó nunca. Bucci juró que el juez le había dado a entender que se le permitiría exponer la respuesta de la Junta, después del rechazamiento de su moción para que se desechase la demanda.

Sin embargo, estas demasías de procedimiento eran nada comparadas con las deformaciones, calumnias y falsas conclusiones contenidas en el juicio mismo, que merece el estudio más cuidadoso. Demuestra lo que aparentemente puede hacerse en plena luz del día, incluso en un estado democrático, si un fanático ostenta el poder judicial y se siente apoyado por políticos influyentes. Es necesario citar extensivamente este asombroso documento, ya que de otro modo el lector no creerá que esto ocurrió realmente. Además, no deseo emular al juez en su deformación entresacando citas del contexto. El juez McGeehan, como veremos, demostró ser un cumplido profesional de este innoble arte, y frecuentemente logró hacer aparecer a Russell como defensor de todo lo contrario de lo que pensaba.

El nombramiento fue revocado por tres razones. La primera, que Russell era extranjero:

> El demandante afirma, en primer lugar, que la Sección 550 de la Ley de Educación requiere que «Ninguna persona esté empleada o autorizada a enseñar en las escuelas públicas del estado si… 3. No es ciudadano; las cláusulas de esta subdivisión no se aplicarán, sin embargo, a un maestro extranjero empleado ahora o en lo futuro, siempre que dicho maestro presente la solicitud debida para hacerse ciudadano, y conforme con el tiempo prescrito por la ley se convierta en ciudadano». Queda concedido que Bertrand Russell no es ciudadano, ni ha solicitado serlo. El abogado de la corporación sostiene que dispone de un tiempo razonable después del nombramiento para presentar la solicitud. Sostiene además que esta sección no se aplica a los profesores de las universidades de la Ciudad de Nueva York, alegando que, si fuera aplicable la Sección 950, la mayoría de los profesores de las universidades de la Ciudad de Nueva York ostentarían sus plazas ilegalmente, porque no son ni graduados de una escuela normal del Estado, ni tienen licencias del comisario de educación… No parece lógico que la lección no estuviera destinada a aplicarse a un caso similar al de Bertrand Russell, que lleva cierto tiempo en este país, que no ha presentado jamás una solicitad para hacerse ciudadano y al que, aparentemente, como se veta más adelante, se le negaría la ciudadanía. La sección se aplica generalmente a «maestros y alumnos», y no se limita a las escuelas elementales y secundarias, y el tribunal mantiene, por lo tanto, que Bertrand Russell no está calificado para enseñar en razón de las cláusulas de esta sección, pero la decisión que aquí se toma no se basa solamente en esto.

No hay que ser un entendido para descubrir las trampas legales del razonamiento del juez. La ley invocada se refiere, con toda claridad, a las escuelas públicas y no a las universidades. Contiene otras muchas estipulaciones que nunca se aplican a los profesores de universidad. Pero incluso en las escuelas públicas, la ley permite enseñar a un extranjero, si declara su intención de hacerse ciudadano. Russell tenía casi un año para ello. McGeehan no tenía derecho a suponer que Russell no solicitaría la ciudadanía. Tampoco tenía el derecho de hablar por las autoridades de la Oficina de Inmigración y Naturalización.

Bastaría esta usurpación de poderes para que un tribunal superior no pudiera, concebiblemente, mantener el fallo de McGeehan. Además, la debilidad de sus constantes inferencias de que Russell era una persona de «malas costumbres» y culpable de depravación moral puede ser medida por el hecho de que las autoridades de inmigración no intentaron, antes ni después del veredicto, deportar a Russell.

Segundo, el nombramiento de Russell fue declarado nulo, basándose en que no

había dado un examen de competencia:

> El segundo argumento del demandante es que no se hizo examen de ninguna clase a Bertrand Russell en el momento del nombramiento, y esto lo demuestran las actas del Comité Administrativo de la Universidad de la Ciudad de Nueva York y de la Junta de Educación Superior en el momento de su nombramiento.

Esta ley contiene una cláusula que reconoce la posibilidad de que haya que dar un examen de competencia siempre que lo estime así la Junta de Educación Superior. McGeehan no podía ignorar esta cláusula. Pero Russell tenía que ser declarado incapaz a toda costa. Por lo tanto, la cláusula fue amañada por el siguiente argumento ingenioso:

> Aunque no es necesario que el tribunal determine judicialmente la acción de la Junta de Educación Superior al suponer que era impracticable que se diese un examen de competencia para la plaza de Profesor de Filosofía de la Universidad, tal suposición de parte de la Junta de Educación Superior se estima arbitraria, caprichosa y en violación directa de los mandatos de la Constitución del Estado de Nueva York. Si sólo hubiera en el mundo una persona que entendiese de filosofía y de matemáticas y esa persona fuese Bertrand Russell, se podría pedir a los contribuyentes que lo empleasen sin examen, pero resulta difícil creer, considerando las importantes sumas que se gastan ni materia de educación, que no se dispone de otra persona, en Estados Unidos, que constituya un galardón para la sabiduría y la vida pública. Otros colegios y universidades, tanto públicos como privados, han hallado al parecer ciudadanos americanos a los cuales emplear, y decir que la Universidad de la ciudad de Nueva York no podía emplear un profesor de filosofía mediante un examen cualquiera significa que la Junta de Educación Superior se arroga un poder que le fue negado por el pueblo del Estado de Nueva York en la Constitución, y ninguna Legislatura ni ninguna Junta pueden violar este mandato.

Es difícil tomar en serio la pretensión de McGeehan da que la Junta actuaba «arbitraria y caprichosamente» al no someter a Russell a un concurso. Es aun más difícil suponer que el juez mantenía aquello de buena fe. Si el concurso fuera realmente un requisito legal de los profesores de universidad, entonces todos los profesores de las universidades del estado tendrían que ser despedidos. Todos los miembros de la Junta de Síndicos de Educación Superior tendrían que ser acusados

de hacer nombramientos ilegales. El Comisario de Educación del Estado de Nueva York tendría que ser castigado por permitir que tantos profesores enseñasen ilegalmente. Pero, en todo caso, el concurso no es un requisito legal, y en la ley no hay nada que impida que la Junta estime que las circunstancias hagan imposible un examen ya en el caso de extranjeros o en el de ciudadanos [10].

De acuerdo con la lógica de McGeehan, no se podría contratar a los profesores extranjeros distinguidos, ya que presumiblemente en la mayoría de los casos habría norteamericanos capaces de llenar los puestos competentemente. Todo el mundo sabe que en las principales universidades de los Estados Unidos se emplea regularmente a extranjeros. Con anterioridad a la ley de inmigración de McCarran, esto fue reconocido oficialmente al quedar exentos de las usuales cuotas de inmigración los profesores extranjeros. Tengo que advertir que recientemente el distinguido filósofo católico Jacques Maritain fue nombrado profesor de una de las universidades municipales. Toda persona sensata debió celebrar este nombramiento, pero, que yo sepa, Maritain es un extranjero que no ha solicitado jamás la naturalización. Tampoco dio un examen de competencia. Ningún contribuyente presentó una demanda para que se declarase nulo el nombramiento. Me pregunto si el juez McGeehan tomaría en serio estas razones, si fueran la base de una demanda en el caso de Maritain.

El juez trató gustosamente la tercera razón de su opinión. En las dos primeras se advertía un tono de excusa. Pero no ocurría así en la tercera, cuando había que defender la «moralidad» contra el corruptor de la juventud y sus sospechosos patrocinantes de la junta de Educación Superior. Entonces McGeehan se convirtió en un feroz cruzado. Como Russell comentó más tarde, «el juez se dejó ir». La opinión, en esta fase, se hizo confusa, y el argumento racional, en la proporción que existiera en las exposiciones anteriores, se acabó. La furia y la santa cólera tomaron posesión del campo. No era fácil siempre determinar con qué razón ordenaba el juez excluir a Russell, ya que curiosamente admitía que muchas de sus observaciones no eran pertinentes para su decisión. Sin embargo, no quedaba la menor duda del «carácter inmoral» de Russell y de la «naturaleza salaz de sus enseñanzas»:

> Las anteriores razones serían suficientes para mantener la demanda y para conceder el desagravio pedido, pero hay una tercera razón en que se apoya el demandante y que, para el tribunal, parece decisiva. El demandante sostiene que el nombramiento de Bertrand Russell ha violado la política pública del estado y de la nación, a causa de las enseñanzas notoriamente inmorales y salaces de Bertrand Russell y porque el demandante sostiene que se trata de un hombre de mala moral.
>
> Se ha dicho que la vida privada y los escritos de Bertrand Russell no tienen nada que ver con su nombramiento como profesor de Filosofía.

> También se ha aducido que va a enseñar matemáticas. Sin embargo, su nombramiento, es para el departamento de filosofía de la universidad.

Considerando esto, proseguía el juez, «desechaba completamente la cuestión de los ataques del señor Russell a la religión». Esto, hay que reconocerlo, fue muy generoso de su parte. Quizás convenga señalar a veces que, a pesar del poder de dignatarios como el concejal Charles Keegan y el senador Phelps Phelps la Ciudad de Nueva York, los Estados Unidos de América del Norte son una nación secular, y no parte de la España de Franco o del Sacro Imperio Romano; aunque a veces uno no está tan seguro, fuera como fuese, el juez se hallaba dispuesto a tener toda la clemencia posible con las críticas de Russell de las teorías religiosas. Sin embargo, en otros asuntos, era necesario hablar un lenguaje más severo:

> …pero hay ciertos principios básicos en que se basa este Gobierno. Si un maestro, que no es una persona de buena moral, es nombrado por cualquier autoridad, el nombramiento viola estos requisitos esenciales. Uno de los requisitos de un maestro es su buena moral. En realidad, éste es un requisito para ingresar en el servicio civil en la ciudad, el estado, las subdivisiones políticas o los Estados Unidos. No se necesitan argumentos para defender esto. No hay que hallarlos en la Ley de Educación. Se hallan en la naturaleza de la profesión docente. Los maestros no tienen sólo que instruir en las aulas, sino dar ejemplo a los estudiantes. Los contribuyentes de la Ciudad de Nueva York pagan millones para mantener los centros docentes de la Ciudad de Nueva York. No pagan ese dinero, ni ese dinero fue concedido para pagar a maestros que no tengan una buena moral. Además, hay en la Ley de Educación amplia autoridad para apoyar esta afirmación.

Debería notarse que, a pesar de sus numerosas afirmaciones de que Russell era una persona de «carácter inmoral», McGeehan no condescendió en parte alguna a enumerar la conducta, real o supuesta, de Russell, que apoyaba tal conclusión. Es imposible estar seguro, por ejemplo, de si aceptó la acusación de Goldstein de que Russell y su esposa se «habían exhibido desnudos en público» o que había compuesto «poemas salaces». Es igualmente imposible saber si el juez basaba su conclusión acerca de la reclusión de Russell en el pacifismo de éste durante la Primera Guerra Mundial, cuestión en la que Goldstein, como muchos irlandeses que hasta entonces no se habían destacado como campeones de los intereses imperiales británicos, se había excitado de tal modo. No sé cómo el procedimiento de hacer declaraciones ofensivas sin presentar pruebas es considerado, por la gente dotada de la percepción de las «normas divinas». Para la gente como yo, que es menos afortunada, parece

completamente malo; y si se trata de un juez, en el curso de sus deberes oficiales, me parece un monstruoso abuso de su posición.

La moral de Russell era bastante mala, pero sus doctrinas eran peores aun:

> La afirmación del demandante de que Bertrand Russell ha difundido en sus libros doctrinas salaces e inmorales está ampliamente confirmada por los libros presentados como prueba— No es necesario detallar aquí la *obscenidad* [11] contenida en esos libros. Basta citar lo siguiente. En *La educación y el mundo moderno*, páginas 119 a 120: «Estoy seguro de que la vida de la universidad sería mejor, tanto intelectual como moralmente, si la mayoría de los estudiantes tuvieran matrimonios temporales y sin hijos. Esto sería una solución del impulso sexual que no sería inquieta ni subrepticia, mercenaria ni casual, y de una naturaleza tal que no quitaría un tiempo que debería dedicarse al trabajo», De *El matrimonio y la moral,* páginas 165 y 166: «Por mi parte, aunque estoy completamente convencido de que el matrimonio donde se practica la contraconcepción legalizada y que se disuelve por mutuo acuerdo, sería un paso en el buen camino y haría mucho bien, no creo que eso sea suficiente. Creo que todas las relaciones sexuales que no suponen hijos deben ser miradas como un asunto puramente particular, y que si un hombre y una mujer deciden vivir juntos sin tener hijos, ése es un asunto solamente de ellos. No estimo deseable que un hombre o una mujer vayan a un asunto tan serio como un matrimonio destinado a tener hijos sin haber tenido antes experiencia sexual». («La importancia peculiar dada actualmente al adulterio es completamente irracional». *De Lo que yo creo*, página 50).

Quizás el juez no detalló la «obscenidad» contenida en los libros de Russell por la sencilla razón de que no existe en ellos. Como John Dewey dijo en un artículo de *The Nation*: «Las personas, si es que existen, que buscan obscenidad en los escritos de Russell quedarán decepcionadas. Esto falta de tal modo allí que el modo destemplado y moralmente irresponsable con que se ha acusado a Russell es una buena razón para creer que los que han expresado un criterio moral tan autoritario suprimirían, si pudiesen, toda discusión crítica de las creencias y prácticas que desean imponer a los demás». En cuanto a lo que el juez, dijo de «obscenidad», «cátedra de indecencia» y otras semejantes, otros autores observaron que si hubiera repetido aquellas palabras fuera del tribunal se le habría podido procesar por calumnia.

McGeehan pensó, al parecer, que lo que había demostrado acerca de Russell y de sus enseñanzas no era suficiente. Había demostrado que las doctrinas de Russell eran «salaces», es cierto; pero este hecho en sí no habría dado al tribunal derecho a

intervenir. Se necesitaba algo más. Algo más severo, o, diríamos, más dramático. La situación exigía una demostración de imaginación creadora y el juez aceptó el desafío. Inspirándose en el Reverendo profesor Schultz y otros especialistas de elocuencia sagrada, tuvo la idea de asociar a Russell con incitaciones a la violación de la Ley Penal.

> La Ley Penal del Estado de Nueva York es un factor importantísimo en la vida de nuestro pueblo. Como ciudadanos y residentes de nuestra ciudad nos hallamos dentro de su alcance protector. Al tratar de la conducta humana, las cláusulas de la Ley Penal y el proceder que condenan no deben ser tratados con ligereza o completamente ignorados. Incluso suponiendo que la Junta de Educación Superior posea el máximo poder que puede conferirle la Asamblea en el nombramiento de sus maestros, tiene que actuar de modo que no viole la Ley Penal, ni fomente la violación de ella. Cuando actúa de modo que patrocine o fomente las violaciones de la Ley Penal, y los actos contrarios a la salud, la seguridad y la moral publicas, sus actos carecen de efecto legal. Un tribunal de justicia, con los poderes inherentes a dicho tribunal, tiene amplia jurisdicción para proteger a los contribuyentes de la Ciudad de Nueva York de actos tales como el realizado por la Junta de Educación Superior.

Después de esta noble defensa de la Ley Penal, el juez procedió con evidente gusto a citar varias de sus estipulaciones:

> La Ley Penal del Estado de Nueva York define el crimen de secuestro, y estipula, que la persona que usa, o procura para ser usada, a una mujer de menos de dieciocho años de edad, cuando no es su marido, con fines de comercio sexual, o la persona que lleva a una mujer soltera, de cualquier edad, y conducta anteriormente casta, a un lugar con el fin de tener comercio sexual, es culpable de secuestro y debe ser castigada con prisión no superior a diez años (Sección 70). Además, la Ley Penal estipula que incluso los padres o tutores de una mujer de menos de dieciocho años que consienten que la tome alguna persona con el fin de comercio sexual, violan la ley y se les puede castigar con hasta diez años de prisión (Sección 70).
>
> En cuanto al delito de estupro, la Ley Penal estipula que la persona que perpetra un acto de comercio sexual con una mujer, que no sea su esposa, de menos de dieciocho años, bajo las circunstancias que no supongan estupro en primer grado, es culpable de estupro en segundo

grado, punible con hasta diez años de prisión (Sección 2010).
La sección 100 de la Ley Penal hace del adulterio un delito criminal.
La sección 2460 de la Ley Penal, entre otras cosas, estipula que cualquier persona que induzca o trate de inducir a alguna mujer a que viva con ella con fines inmorales será culpable de un delito y, cuando sea declarada convicta, se le castigará con no menos de dos años de prisión, no más de diez, y una multa que no exceda de los 5.000 dólares.

De estas estipulaciones sólo la relativa al adulterio tiene siquiera una importancia relativa. Russell nunca patrocinó el «estupro» ni el «secuestro» y no instó a nadie «a que indujese a ninguna mujer a vivir con él con fines inmorales». Ni siquiera McGeehan, con toda su habilidad para citar fuera de contexto, pudo exhibir ningún pasaje que pudiera ser interpretado como una incitación a estos delitos. ¿Por qué citaba entonces estas estipulaciones? ¿Por qué citarlas a menos que la intención del juez fuera establecer en la mente del público, especialmente entre la gente no familiarizada con los libros de Russell, una asociación entre estos delitos y el nombre de Russell? Yo dudo de que esta clase de recurso demagógico haya sido empleado antes por el juez de un tribunal norteamericano.

Voy a reproducir el resto del fallo sin interrupción para no perturbar el hilo de los pensamientos del juez. Sus profundas reflexiones acerca de la libertad académica «para hacer el bien» y su notable doctrina de la «influencia indirecta» mediante la cual un maestro, al dar una clase sobre la filosofía de las matemáticas o la física, puede causar «el comercio sexual entre estudiantes, cuando la mujer es menor de dieciocho años», merece la atención de los eruditos serios. La última de estas teorías, que podría ser, quizás, llamada la doctrina de la «influencia extraordinaria», seguramente debe interesar a los psicólogos y a los que se ocupan de la percepción extrasensorial.

Cuando consideramos la gran cantidad de dinero que se hace pagar anualmente a los contribuyentes para poner en vigor estas estipulaciones, hay que pensar en lo repugnante que tiene que ser al bien común cualquier gesto destinado a fomentar la violación de las estipulaciones de la Ley Penal. Concediendo *arguendo* que la Junta de Educación Superior tiene un poder exclusivo para elegir el profesorado de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, y que su discreción no puede ser limitada ni discutida por este tribunal o cualquier otro organismo, sin embargo, ese único y exclusivo poder no puede ser usado para ayudar, instigar o fomentar cualquier proceder tendiente a la violación de la Ley Penal. Suponiendo que Bertrand Russell pudiera enseñar dos años en la Universidad, sin promulgar las doctrinas que él

estima necesario difundir mediante la imprenta, a intervalos frecuentes, si el nombramiento viola un canon de pedagogía perfectamente obvio, a saber que la personalidad del maestro contribuye más a formar la opinión del alumno que muchos silogismos. Una persona a la que despreciamos y que carece de habilidad, no puede convencernos para que la imitemos. Una persona que nos agrada y que tiene una notable habilidad no necesita intentarlo. Se afirma que Bertrand Russell es extraordinario. Esto le hace tanto más peligroso. La filosofía de Bertrand Russell y su conducta en el pasado están en conflicto directo y violan la Ley Penal del Estado de Nueva York. Cuando consideramos lo susceptible que es la mente humana a las ideas y la filosofía de los maestros, es manifiesto que la Junta de Educación Superior no ha tenido en cuenta las probables consecuencias de sus actos o que sus miembros se interesaban más en patrocinar una causa que, según ellos, parecía un desafío a la llamada «libertad académica», sin prestar la atención adecuada a los otros aspectos del problema que tenían ante ellos. Aunque este tribunal no puede intervenir en ningún acto de la Junta, siempre que se trate de la pura cuestión de la libertad académica «válida», no tolerará que la libertad académica se use como un medio de fomentar la divulgación, en las mentes de los adolescentes, de actos prohibidos por la Ley Penal. Este nombramiento afecta a la salud, la seguridad y la moralidad públicas de la comunidad, y este tribunal tiene el deber de actuar. La libertad académica no significa la licencia académica. Es la libertad de hacer bien y no la de enseñar el mal. La libertad académica no puede autorizar a un maestro a que enseñe que son buenos el asesinato y la traición. Tampoco se puede permitir a un maestro que enseñe, directa o indirectamente, que el comercio sexual entre los estudiantes, cuando la mujer tiene menos de dieciocho años, es conveniente. Este tribunal toma judicialmente nota del hecho de que los estudiantes de las universidades de la Ciudad de Nueva York son menores de dieciocho años, aunque algunos sean mayores.

La libertad académica no puede enseñar que el secuestro es legal ni que el adulterio es atractivo y bueno para la comunidad. Hay normas y criterios de verdad que han sido reconocidos por los padres fundadores. Hallamos un reconocimiento de ellos en las primeras palabras de la Declaración de Independencia, cuando se refieren a las leyes de la naturaleza y a la naturaleza de Dios. Las doctrinas ahí expresadas, sagradas para todos los norteamericanos desde aquel día hasta entonces, preservadas por la Constitución de los Estados Unidos, y de

los diversos estados, y defendidas con la sangre de sus ciudadanos, reconocen que los derechos inalienables con que los hombres han sido dotados por su Creador tienen que ser preservados, y un hombre cuya vida y enseñanzas son contrarias a estas doctrinas, que enseña y practica la inmoralidad, y que fomenta la violación de la Ley Penal del Estado de Nueva York, no está capacitado para enseñar en las escuelas de este país. La rama judicial de nuestro gobierno, bajo nuestras instituciones democráticas, no ha sido mutilada por los enemigos de nuestras instituciones hasta el punto de incapacitarla para que actúe para proteger la moral y los derechos del pueblo. Cuando la salud, la seguridad y la moral públicas se hallen tan directamente afectadas, ninguna junta, administrativa, o lo que fuere, puede actuar dictatorialmente, escudando sus actos detrás de una pretensión de completa y absoluta inmunidad de revisión judicial. La Junta de Educación Superior de la Ciudad de Nueva York ha ignorado completa y deliberadamente los principios esenciales en que se debe basar la selección de los maestros. La afirmación de que Bertrand Russell va a enseñar matemáticas y no filosofía no atenúa en nada el hecho de que su sola presencia como maestro hará que los estudiantes le atiendan, traten de saber más acerca de él, y cuanto más capaz sea de encantarlos e impresionarlos con su personalidad, más potente será su influencia en todas las esferas de sus vidas, haciendo que los estudiantes, en muchos casos, traten de emularlo en todo respecto.

Considerando el poder de este tribunal para revisar la determinación y nombramiento del doctor Russell por la Junta de Educación Superior, este tribunal ha dividido las pruebas del proceso en dos clases, a saber, las pruebas referentes a medidas polémicas no *malum in se*, en lo relativo a la ley, aunque sean repulsivas para mucha gente, y las referentes a cosas consideradas *malum in se* por el tribunal. Las opiniones del doctor Russell acerca de la masturbación, expresadas en el libro titulado *La educación y la vida buena*, donde, en la página 211, declara: «La masturbación infantil, si no se le da importancia, no tiene, al parecer, malos efectos que se puedan descubrir sobre la salud ni sobre el carácter; los malos efectos observados en ambos casos se deben totalmente a las tentativas para impedirla… Por lo tanto, aunque esto sea difícil, hay que dejar en paz al niño a este respecto». Sus opiniones acerca de la desnudez, expresadas en el mismo libro, en la página 212, donde dice: «Un niño debe ver, desde el primer momento, desnudos a sus padres y hermanos, cuando esto suceda naturalmente. No hay que

violentar ninguna de las dos cosas: sencillamente no debe dársele la impresión de que a la gente la afecta la desnudez» sus opiniones acerca de la religión y la política, su vida y su conducta personal, con los folletos y convicciones incidentales, son materias que este tribunal sostiene que deberían haber sido consideradas por la Junta de Educación Superior al estimar el carácter moral del doctor Russell como profesor, y sobre estas materias la determinación de la Junta de Educación Superior es terminante. Si los patrones de la Junta de Educación Superior en estos respectos son inferiores a los requerimientos de la decencia común, el remedio lo tiene el poder ordenador, al que se le puede hacer responsable del nombramiento de individuos con principios morales por debajo de los requisitos del bien público. Pero este tribunal no puede actuar ante tal conducta, a causa del poder conferido por la ley a la Junta de Educación Superior. Sin embargo, cuando el asunto transciende del campo de la polémica y entra en el de la ley criminal, este tribunal tiene el poder y el deber de intervenir. Al fomentar el adulterio con el lenguaje usado en el libro *La educación y la vida buena*, en la página 221: «No enseñaré que la fidelidad al compañero durante toda la vida sea en modo alguno deseable, o que un matrimonio permanente debe excluir los episodios temporales», puede afirmarse que sólo fomenta un delito de menor cuantía; sin embargo, este argumento atenuante termina cuando nos vemos frente a las declaraciones del doctor Russell con respecto al condenable delito de la homosexualidad, que en el Estado de Nueva York se pena con hasta veinte años de prisión, y acerca de cuya práctica degenerada el doctor Russell dice en la página 119 de su libro *La educación y el mundo moderno*: «Es posible que las relaciones homosexuales entre muchachos no fueran muy dañinas si se tolerasen, pero, aun así, existe el peligro de que perturben el desarrollo de la vida sexual ulterior».

Considerando los principios del doctor Russell con referencia a la Ley Penal del Estado de Nueva York, parece ser que no sólo la moral de los estudiantes quedaría minada, sino que tales doctrinas tenderían a hacerlos entrar en conflicto, y en algunos casos también a sus tutores y padres, con la Ley Penal, por lo cual este tribunal interviene.

El juez indicaba obviamente que Russell fomentaba el «condenable delito de la homosexualidad» y que frente a aquel cargo debían terminar los «argumentos atenuantes». Que yo sepa, hay sólo dos pasajes en los muchos libros de Russell donde se discute la homosexualidad. Uno de ellos es el citado por el juez. El otro está en *El matrimonio y la moral* (página 90), que es el siguiente: «La homosexualidad entre

hombres, aunque no entre las mujeres, es ilegal en Inglaterra, y sería muy difícil presentar cualquier argumento para una modificación de la ley a este respecto que no fuera en sí ilegal en razón de obscenidad. Y sin embargo, cualquier persona que se haya tomado la molestia de estudiar el tema sabe que esta ley es el efecto de una bárbara e ignorante superstición, en favor de la cual no se puede presentar ningún argumento racional». Es evidente que Russell es contrario a las leyes existentes contra la homosexualidad. Tomo nota de un reciente comunicado de Londres, en el cual, al parecer, los católicos influyentes han adoptado la posición de Russell y también apoyan la abolición de estas leyes [12].

Es igualmente claro que Russell no incita a nadie a quebrantar la ley que él condena. En el pasaje citado por el juez, Russell no critica siquiera las leyes. Lejos de fomentar la homosexualidad expone una posibilidad, y luego indica algunos de los efectos dañinos de las relaciones homosexuales. Ésta es la lógica: lo negro es blanco, la paz es guerra, y la libertad es esclavitud. Qué verdad es que todos los fanáticos son fundamentalmente iguales, a uno y al otro lado de la Cortina de Hierro.

Tampoco es cierto que Russell, en ninguno de los pasajes citados por el juez, o en cualquier otro lugar, fomentase el adulterio. Lo que Russell mantiene es que primeramente las relaciones sexuales entre solteros no son moralmente malas, si hay el afecto mutuo suficiente, y que ese es un asunto particular en el cual no debe intervenir el Estado. Segundo, mantiene que las relaciones ocasionales extramaritales no son necesariamente una razón para disolver un matrimonio. Esto, como insistió en declaraciones públicas que McGeehan ignoró cuidadosamente, no es lo mismo que «fomentar» el adulterio. En todo caso, el patrocinio de Russell de los matrimonios donde se practicase la contraconcepción legalizada, y que en caso de no haber hijos se disolviesen por mutuo consentimiento, puede ser mirado como un argumento contra el adulterio. Pero; de todos modos, la sección de la Ley Penal de Nueva York que hace del adulterio un delito no se ha aplicado hace mucho tiempo. Todo el mundo lo sabe. Quizás la mejor prueba de que esta es una ley muerta la tiene el propio McGeehan en su historial cuando fue fiscal del Distrito del Bronx. Durante ese periodo se concedieron un gran número de divorcios con el solo fundamento legal del adulterio. Sin embargo, McGeehan, como todos los Fiscales de Distrito, nunca procesó a una sola de las partes cuya culpa había sido de este modo oficialmente registrada.

Las opiniones de Russell acerca de la desnudez, aunque no *malum in se,* fueron condenadas como «repulsivas» por el juez. Citó uno de los primeros libros de Russell, *La educación y la vida buena*, en el cual había escrito que «Un niño debe ver, desde el primer momento, desnudos a sus padres y hermanos, cuando esto suceda naturalmente. No hay que violentar ninguna de las dos cosas; sencillamente no debe dársele la impresión de que a la gente le afecta la desnudez». Esto se presentó como

prueba de que la cátedra de filosofía de la universidad se convertiría en cátedra de «indecencia» si se permitía aquel nombramiento. McGeehan, al parecer, esperaba presentar a Russell como un «lujurioso, erotomaníaco, lascivo» (empleando el colorido lenguaje de Goldstein) que patrocinaba una especie de exhibicionismo familiar. El juez tuvo buen cuidado de no citar las otras partes del estudio de Russell en que explica las razones de su criterio. En los otros pasajes, suprimidos por McGeehan, Russell ponía en claro que ofrecía su recomendación y condenaba la práctica contraria de ocultar a toda costa el cuerpo humano, porque la última evocaba «la sensación de que hay un misterio y, al tener esta sensación, los niños se harán lascivos e indecentes». El juez también evitó cuidadosamente el citar el estudio del mismo tema en *El matrimonio y la moral*, uno de los libros presentados por Goldstein y que McGeehan afirmó haber leído. La acusación de Goldstein de que Russell había «dirigido una colonia nudista» estaba derivada presumiblemente de algunas declaraciones de este pasaje. Es como sigue:

> El tabú contra la desnudez es un obstáculo para una actitud decente hacia el sexo. Cuando se trata de los niños, ahora lo reconoce mucha gente. Es conveniente que los niños se vean y vean desnudos a sus padres, cuando esto sucede naturalmente. Habrá un corto período, probablemente a los tres años, en que el niño se interese por las diferencias entre su padre y su madre, y las compare con las diferencias entre él y su hermana, pero este período pasa pronto, y luego ya no se interesa por la desnudez. Mientras los padres no quieran que los hijos los vean desnudos, los hijos tendrán necesariamente la sensación de que hay un misterio, y al tener esta sensación se harán lascivos e indecentes. Sólo hay un medio de evitar la indecencia, y es evitar el misterio. También hay importantes razones en materia de salud en favor de la desnudez, como por ejemplo el baño de sol. El sol sobre la piel desnuda tiene un efecto extraordinariamente saludable. Además, cualquiera que ha visto correr a los niños desnudos al aire libre, tiene que haberse dado cuenta de que se mueven con mucha mayor gracia y libertad que cuando van vestidos. Lo mismo ocurre con los adultos. El lugar adecuado para la desnudez es el aire libre, el sol y el agua. Si nuestros convencionalismos lo permitiesen, la desnudez dejaría pronto de ser un incentivo sexual; todos nos portaríamos mejor y estaríamos más sanos por el contacto del aire y el sol en la piel, y nuestros patrones de belleza coincidirían más con nuestros patrones de salud, ya que tendrían en cuenta el cuerpo y su actitud, no sólo la cara. A este respecto, hay que encomiar la práctica de los griegos.

Debo confesar que no concibo actitud más sana a este respecto que la expresada en estas observaciones. Solo pueden parecer «salaces» a la mente sucia que encuentra desagradable a la vista del cuerpo humano. La reacción de McGeehan me recuerda una caricatura que se hizo famosa a principios de este siglo, cuando Anthony Comstock, uno de los antepasados espirituales del juez, hacía una campaña contra las estatuas que representaban el cuerpo humano desnudo. La caricatura mostraba a Comstock arrastrando a una mujer ante el tribunal y diciendo al juez: «Usía, esta mujer dio a luz un niño desnudo».

Acerca de la masturbación, el juez fue igualmente culpable de la deformación maligna de las opiniones de Russell. Primero citó a Russell fuera de contexto, de un modo que alteraba la intención real de su análisis. Además, McGeehan interpretó mal el pasaje que reprodujo en su fallo. El Juez trató de representar a Russell como patrocinando la práctica de la masturbación. En el pasaje citado por el juez, Russell no decía tal cosa. Sostenía sencillamente que era mejor no ocuparse del niño que evitar la masturbación mediante amenazas. El pasaje, además, figuraba en un contexto en el cual Russell, lejos de fomentar la masturbación, recomendaba métodos para prevenirla, distintos de la prohibición directa. En cuanto a las opiniones reales de Russell, hace mucho tiempo que son lugares comunes de la medicina. A este respecto, *New Republic* advirtió acertadamente que el juez sólo demostraba su ignorancia «de toda una generación de pensamiento científico en el campo médico y psicológico». Quizás, en lugar de someter a un concurso a los profesores de universidad se debería exigir a los futuros jueces unos conocimientos mínimos de psicología médica.

McGeehan no sólo deformó las opiniones de Russell sobre temas específicos. El peor aspecto de su opinión fue probablemente la deformación del propósito total de Russell en su crítica de la moralidad convencional. Nadie podría haber sacado la conclusión, basándose en la opinión del Juez, de que Russell trató el tema de la moralidad sexual con un espíritu de gran seriedad, y que su intención no era el abandonar los frenos morales sino formular un código más humano y benévolo. «El sexo —escribió Russell en un pasaje que probablemente no leyó jamás el juez—, no puede pasarse sin una ética, igual que los negocios, el deporte, la investigación científica o cualquier otra rama de la actividad humana. Pero sí puede prescindir de una ética basada únicamente en prohibiciones antiguas presentadas por gentes ineducadas en una sociedad completamente distinta de la nuestra. En el sexo, como en la economía y en la política, nuestra ética está aún dominada por los miedos que los descubrimientos modernos han hecho irracionales… Es cierto que la transición del antiguo sistema al nuevo tiene sus dificultades, como todas las transiciones… La moralidad que yo propondría no consiste simplemente en decir a los adultos y adolescentes que sigan sus impulsos y hagan lo que quieran. En la vida tiene que

haber estabilidad; tiene que haber un continuo esfuerzo dirigido a fines que no son inmediatamente beneficiosos, ni atractivos en todo momento; tiene que haber consideración hacia los demás; y tiene que haber ciertos principios de rectitud». «La moralidad sexual —dijo en otra parte de *El matrimonio y la moral*— tiene que ser derivada de ciertos principios generales, con respecto a los cuales hay quizás un amplio acuerdo, a pesar del gran desacuerdo en cuanto a las consecuencias derivadas de ellos. Lo primero que hay que procurar es que haya ese profundo y serio amor entre hombre y mujer que comprende la personalidad de ambos y conduce a una fusión mediante la cual cada uno de ellos queda enriquecido y realzado… La segunda cosa importante es que haya un cuidado adecuado de los hijos, físico y psicológico». Russell no es, ni abogado de la «vida licenciosa», ni enemigo de la institución del matrimonio. Éste, en su opinión, es «la mejor y más importante relación que puede existir entre dos seres humanos» e insiste en que «es algo más serio que el placer de dos personas por la mutua compañía; es una institución que, por el hecho de producir los hijos, forma parte de la íntima contextura de la sociedad, y tiene una importancia que se extiende mucho más allá de los sentimientos personales del marido y la mujer».

Es dudoso que estas opiniones sean realmente tan peligrosas. Pero en todo caso, no parece probable que McGeehan y los diversos campeones de la «moralidad» tuvieran miedo por la inocencia y pureza de los estudiantes de la universidad, ya fueran mayores o menores de 18 años. No habría sido difícil averiguar si la presencia de Russell en la universidad iba a dar lugar a una «vida licenciosa», al «secuestro» y otras cosas terribles. Russell había sido profesor durante la mayor parte de su vida: en Inglaterra, en la China, y en los Estados Unidos. Seguramente habría sido muy simple pedir informes de su influencia a los presidentes de las universidades donde enseñó, a los colegas y a los estudiantes que concurrieron a sus clases. Podía disponerse de tales informes, pero el juez no mostró ningún interés por ellos. No lo hizo, porque, sin excepción, todos ellos hablaban de Russell en términos muy elogiosos. El presidente Hutchins de la Universidad de Chicago, donde Russell había estado el año anterior, dio a la Junta de Educación Superior seguridades de la «importante contribución» del candidato y apoyó vigorosamente el nombramiento. El presidente Sproule de la Universidad de California adoptó una postura similar y habló de Russell diciendo que era «colega valiosísimo». Richard Payne, el director del periódico estudiantil de la U.C.L.A., envió un telegrama a una reunión de protesta de la Universidad de la Ciudad de Nueva York diciendo: «Tienen el completo apoyo de los estudiantes de U.C.L.A., que conocen a este gran hombre. ¡Buena suerte!». La decana Marjorie Nicholson, de la Universidad de Smith y presidenta de la Asociación Nacional de los Capítulos Unidos de Phi Beta Kappa, también se ofreció a hacer una declaración. Había concurrido a dos de los cursos de Russell en el Instituto Británico de Estudios

Filosóficos. Según la decana Nicholson, «Bertrand Russell jamás introdujo en sus discusiones de filosofía cualquiera de las cuestiones polémicas que han presentado sus enemigos. Bertrand Russell es, primero y principalmente, un filósofo, y en sus enseñanzas siempre recuerda esto. Yo no habría tenido medio de conocer sus opiniones acerca del matrimonio, el divorcio, el teísmo o el ateísmo si no hubieran sido dadas en forma exagerada por los periódicos». De otras muchas partes vinieron testimonios de esta misma clase. Antes dije que los ojos del juez McGeehan no estaban en la ley. Creo que es justo añadir que tampoco lo estaban en los hechos.

VI

Las reacciones al veredicto fueron las que eran de esperar. Los defensores de Russell quedaron desanimados, mientras la oposición se llenó de júbilo. Los defensores de Russell temían que una fuerte presión política impidiera que la Junta apelase eficazmente a los tribunales superiores. Estos miedos, como veremos, resultaron justificados. El Consejo Nacional de la Asociación Americana de Profesores de Universidad, reunido en Chicago, adoptó unánimemente una resolución pidiendo al alcalde La Guardia y a la Junta que combatiesen el fallo de McGeehan. Lo mismo hicieron otros organismos, incluso la Asociación Americana de Trabajadores Científicos y la Asociación de Educación Pública. Un comité especial de Libertad Académica Bertrand Russell fue constituido, teniendo por presidente al profesor Montague de Columbia y, al profesor John Herman Randall Jr. como secretario. Entre sus padrinos se hallaban el doctor William A. Neilson, presidente honorario de la Universidad de Smith; los presidentes Sproule y Hutchins; el doctor J. S. Bryn, presidente de la Universidad de William and Mary; la decana Nicholson; el doctor Frank Kingdon y otras numerosas y distinguidas personalidades del mundo académico. Sesenta miembros del cuerpo de profesores de la Universidad del Noroeste inmediatamente enviaron contribuciones financieras al Comité, celebrando la elevación de miras y el valor con que Bertrand Russell enfocaba las cuestiones morales. El comité de Libertad Cultural envió un telegrama a La Guardia en el cual indicaba que McGeehan había presentado a Russell como un «libertino y un canalla». Esto, añadía el Comité, se hallaba «en evidente desacuerdo con los hechos conocidos y fácilmente verificables, atestiguados por los presidentes de las universidades norteamericanas donde había enseñado Bertrand Russell».

Un mitin de protesta fue organizado por el Comité Americano en favor de la Democracia y la Libertad Intelectual, en el cual los oradores, entre los cuales se hallaban el profesor Walter Rautenstrauch, de Columbia; el profesor Franz Boas, el

antropólogo; el decano N. H. Dearborn, de la Universidad de Nueva York; y el Reverendo H. N. Sibley, quien, de acuerdo con los principios del juez McGeehan y del Obispo Manning, era presumiblemente un traidor a la fe cristiana. En la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde los estudiantes se hallaban al parecer bastante corrompidos, incluso antes de que Russell tuviera una oportunidad de minar su salud y su moral, se celebró una gran reunión en el aula magna. Llegó un mensaje de apoyo de uno de los más ilustres graduados de la universidad, Upton Sinclair, quien declaró que el juez y el obispo habían «dado publicidad al hecho de que Inglaterra nos haya prestado uno de los hombres más generosos y sabios de nuestra época». Los abogados de los dogmas del sexo, concluía, «no deben poder privarnos de los servicios de Bertrand Russell». Los principales oradores fueron el profesor Bridge, del Departamento de Lenguas Clásicas; Wiener, del Departamento de Filosofía; Morra, del Departamento de Historia; y Lyman Bryson, de Teachers College, Columbia. «Si las universidades que paga el público no van a ser tan libres como las otras —advirtió el profesor Bryson—, no se puede esperar que tengan una parte importante en el progreso intelectual de nuestras vidas». Esta última consideración quizás no valdría mucho para el juez McGeehan, el obispo Manning y los eruditos de Tammany que apoyaron sus valerosos esfuerzos. La corrupción debió cundir en la Universidad de la Ciudad de Nueva York muchos años antes de este asunto, pues la junta directiva de los Alumnos Asociados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York votó unánimemente para que la Junta apelase. Esta moción fue presentada por el doctor Samuel Schulman, rabino honorario de Temple Ema-nu-El, una organización bien conocida por sus actividades subversivas. Uno de los dieciocho directores que apoyaron la resolución fue el juez del Tribunal Supremo Bernhard Shientag, que quizás no conocía bien la doctrina de la influencia «indirecta».

El hecho de que no todos los jueces estuvieran tan versados en el Código penal, ni tuvieran un concepto tan profundo de la libertad académica como McGeehan, se hizo también evidente por ciertos acontecimientos de California. El 30 de abril se pidió el cese de Bertrand Russell de su puesto de la Universidad de California, por I. R. Wall, un antiguo sacerdote, que presentó un escrito de prohibición en el Tribunal de Apelación de los Angeles. Wall acusaba a Bertrand Russell de tener doctrinas «subversivas». En California, contrariamente a Nueva York, el escrito fue inmediatamente desechado por el tribunal.

VII

No hay que decir que el fallo de McGeehan fue considerado una hazaña de gran heroísmo por los enemigos de Russell. El juez fue entonces objeto de líricas alabanzas en los periódicos de los inquisidores. «Es un norteamericano, un viril y fiel norteamericano», escribía el semanario jesuita *América*. Más aun, «es un puro y honorable jurista y… figura entre las principales autoridades legales». También «vive su religión en cuerpo y alma» y, «con más de seis pies de estatura, rebosa ingenio y bondad». Éstas no eran sus únicas virtudes. La acusación de Russell de que el juez «era un ignorante» no era cierta. Era un erudito clásico, «de mente aguda y brillante erudición… lee a Homero en el griego original y a Cicerón en el latín original». Otras muchas voces se unieron al periódico jesuita en un coro de adulación. Una de ellas fue la de Francis S. Moseley, presidente de una asociación de maestros católicos, quien llamó a la decisión de McGeehan «un capítulo épico en la historia de la jurisprudencia» y «una gran victoria de las fuerzas de la decencia y la moralidad, a la vez que un triunfo de la verdadera libertad académica». El *Tablet*, después de pedir una investigación de Ordway Tead, el presidente interino Mead y otros revolucionarios responsables del nombramiento de Russell, declaró en un editorial que «la decisión del juez McGeehan… tiene una nota de sencillez y sinceridad que inmediatamente logra el aplauso».

Por entonces era ya obvio que Russell no era el único malhechor a quien había que castigar. La mayoría de los componentes de la Junta de Educación Superior eran casi igualmente culpables, y había que iniciar contra ellos una acción adecuada. En una reunión del Consejo de Educación del Estado de Nueva York, el cual, según creo, está generalmente considerado como baluarte del fanatismo derechista de la política norteamericana, el profesor John Dewey y la señora de Franklin D. Roosevelt fueron denunciados por predicar la tolerancia («una cosa anémica y enfermiza»), en lugar de la «decencia común» y el «juego limpio», cuyo ejemplo era, supongo, el fallo de McGeehan. En la misma reunión, Lambert Fairchild, presidente del Comité Nacional de Renacimiento Religioso, denunció a la mayoría de la Junta de Educación Superior que había favorecido el nombramiento de Russell como «judíos y cristianos renegados» y pidió que fueran reemplazados por personas «que creyesen aún en su país y en la religión». Charles E. Keegan, el cortés caballero a quien conocimos antes cuando llamó a Russell «perro» y «vagabundo», llevó el asunto al Consejo Municipal. Comparó a Russell con las «quintas columnas» que ayudaban a las victorias de los nazis, le llamó «comunista declarado» y pidió que se declarara la cesantía de los miembros de la Junta que habían insistido en que «Russell figurase en el profesorado de la universidad». Presentó una resolución pidiendo al alcalde que reorganizase la Junta y nombrase miembros que sirvieran a la ciudad «más honorablemente» Esta resolución fue adoptada por 14 votos frente a 5 votos. Sin embargo, hay que añadir que el alcalde no puede despedir sencillamente a los

miembros de la Junta, y que la moción del concejal Keegan no pasó de ser un noble gesto.

Además de evitar el nombramiento de Russell y de castigar a los miembros de la Junta, que lo habían favorecido, quedaba la tarea de iluminar al público sobre la verdadera naturaleza de la libertad, un tema sobre el cual muchos norteamericanos tenían un concepto erróneo, probablemente debido a la influencia de herejes alucinados como Jefferson y Paine. El concepto McGeehan-Moseley tenía que ser más conocido. En esta campaña ilustrativa, Monseñor Francis W. Walsh, el orador de los «charcos de sangre», desempeñó un importante papel. Ocupando de nuevo la tribuna en el Hotel Astor, esta vez en el desayuno de comunión anual de la Asociación Postal Neoyorquina del Santo Nombre aludió primero brevemente a la épica decisión del tribunal. Dijo que la última vez que estuvo en aquella tribuna: «Discutí un problema conocido entre los profesores de matemáticas como el triángulo matrimonial. Pero como el Q.E.P.D. ha sido escrito por el juez John E. McGeehan en ese asunto, pasaremos a un tema relacionado con él». Y continuó Monseñor Walsh refiriéndose a una palabra de la que se ha abusado mucho, a saber, libertad. Como los seres humanos «sólo pueden seguir existiendo en obediencia a la ley de Dios —la ley de la naturaleza, la ley de los Diez Mandamientos»—, entonces, en nuestra América, no se permitirá que nadie en nombre de la libertad se burle de la ley de Dios. No se permitirá que nadie suba a la tribuna de la libertad con el fin de apuñalar por la espalda a la libertad. Y esto se aplica a todos los comunistas y a sus partidarios, a todos los nazis y fascistas que han puesto la ley del estado sobre la ley de Dios, a los profesores de universidad, a los editores de libros, o a cualquiera otro dentro de los límites territoriales de los Estados Unidos». Que Monseñor Walsh tenía el derecho a ser considerado un hombre experto en el abuso de la palabra «libertad» es casi ilegal.

VIII

Este informe no estaría completo sin unas cuantas palabras acerca del papel del *New York Times* en este asunto. Cuando no hay presión de parte de los grupos religiosos, el *Times* generalmente protesta en seguida contra los abusos de poder. En el caso de Russell, las noticias fueron, como siempre, extensas e imparciales. Sin embargo, durante todo el mes de marzo, cuando Russell y los miembros de la Junta de Educación Superior fueron diariamente calumniados con los términos más injuriosos, el *Times* guardó un completo silencio. Durante tres semanas después del fallo de McGeehan, no hubo ningún comentario en su editorial. Finalmente, el 20 de abril, el *Times* publicó una carta del canciller Chase de la Universidad de Nueva

York, indicando algunas de las implicaciones de la acción de McGeehan. «La verdadera cuestión —escribió Chase— es una que no se ha presentado jamás, que yo sepa, en la historia de la educación superior de Estados Unidos. Se trata de si una institución pagada, en todo o en parte, con los fondos públicos, un tribunal, ante el que se presenta la demanda de un contribuyente, tiene el poder de declarar nulo el nombramiento hecho por un cuerpo de profesores en razón de la opinión de un individuo… Si se mantiene la jurisdicción del tribunal, se ha dado un golpe a la seguridad y a la independencia intelectual de todos los miembros del profesorado de todos los colegios y universidades de los Estados Unidos. Sus consecuencias potenciales son incalculables».

El *Times* se sintió entonces obligado a adoptar una posición mediante un editorial sobre el tema. Comenzaba con algunos comentarios generales, deplorando los desdichados efectos de la controversia que había surgido. La disputa sobre el nombramiento de Bertrand Russell, escribía el *Times*, «ha hecho un gran daño en esta comunidad. Ha creado gran cantidad de resentimiento muy inconveniente cuando la democracia de que formamos parte está amenazada por tantos lados». Errores de juicio, continuaba el editorial con una apariencia de neutralidad, han sido cometidos «por todos los causantes. El nombramiento de Bertrand Russell era impolítico e imprudente; pues completamente al margen de la cuestión de la sabiduría de Bertrand Russell y de sus méritos como maestro, era seguro desde el principio que los sentimientos de una parte importante de esta comunidad quedarían ofendidos por las opiniones expresadas por él sobre varias cuestiones morales». Si un nombramiento es «político» o «impolítico» debería, al parecer, ser más importante que la cuestión de la competencia y sabiduría de un maestro. Seguramente, ésta es una doctrina notable para que la patrocine un periódico liberal.

En cuanto a la decisión de McGeehan, el *Times* sólo pudo decir que era «peligrosamente vaga». La principal indignación del periódico liberal no estaba reservada para el juez que había abusado de su posición, ni para el alcalde cuya cobarde conducta describiré dentro de un momento, sino para la víctima del maligno ataque, Bertrand Russell. Éste, declaraba el *Times*, «debería haber tenido la prudencia de renunciar a la plaza en cuanto se hicieron evidentes los dañinos resultados». A esto, replicó Russell, en una carta publicada el 26 de abril:

> Espero que me permitan hacer un comentario a su referencia a la polémica originada por mi nombramiento en la Universidad de la Ciudad de Nueva York y particularmente de que yo «debería haber tenido la prudencia de renunciar a la plaza en cuanto se hicieron evidentes sus dañinos resultados».
>
> En un sentido, esto habría sido lo más prudente; habría sido seguramente más prudente en lo relativo a mis intereses personales y

> mucho más placentero. Si yo hubiera considerado solamente mis intereses y mis inclinaciones, me habría retirado inmediatamente. Pero por prudente que hubiera sido tal acción desde un punto de vista personal, habría sido, a mi juicio, cobarde y egoísta. Una gran cantidad de personas que comprendían que sus intereses y los principios de tolerancia y libre palabra se hallaban en peligro estaban deseosas, desde el principio, en continuar la polémica. Si me hubiera retirado, les habría privado de su *casus belli* y tácitamente asentido a la proposición de la oposición de que los grupos importantes pueden quitar de los puestos públicos a los individuos cuyas opiniones, raza o nacionalidad les disgusta. Para mí esto es inmoral.
>
> Mi abuelo fue el que provocó la derogación de la ley que imponía cierto juramento a los empleados públicos, y de las leyes corporativas que prohibían la entrada en los organismos del Estado a todo el que no fuese miembro de la Iglesia Anglicana, a la cual pertenecía él, y uno de mis primeros y más importantes recuerdos es una diputación de metodistas y wesleyanos que vinieron a dar vítores bajo su ventana el quincuagésimo aniversario de esta derogación, aunque el mayor de los grupos afectados era el católico.
>
> No creo que sea dañina la polémica sobre temas generales. Lo que pone en peligro la democracia no son la polémica ni las diferencias claras. Por el contrario, son sus mayores salvaguardias. Es parte esencial de la democracia que los grupos importantes, incluso las mayorías, sean tolerantes con los grupos disidentes, por pequeños que sean, y por mucho que ofendan sus sentimientos.
>
> En una democracia es necesario que la gente aprenda a soportar que ofendan sus sentimientos…

En la conclusión de su editorial del 20 de abril, el *Times* hizo hincapié en apoyar al Canciller Chase en su esperanza de que el fallo de McGeehan fuese revisado por los tribunales superiores. Más tarde, cuando tal revisión fue ladinamente impedida por los esfuerzos conjuntos del juez y del alcalde La Guardia, no profirió una sola palabra de protesta. Ésta es la contribución al caso del «mayor periódico del mundo».

IX

Cuando se hizo pública la decisión de McGeehan, algunos de los enemigos de

Russell temieron que los tribunales la revocasen. Así el regidor Lambert, después de congratularse por la «gran victoria de las fuerzas de la decencia», indicó que la lucha no estaba aún ganada. Mostrando su gran respeto por la independencia judicial, añadió «que los ciudadanos decentes deberían presentar un frente tal que ningún tribunal se atreva a revocar esta decisión».

Los miedos del regidor eran completamente innecesarios. El alcalde La Guardia y otros varios miembros del Consejo Municipal se pusieron en campaña para asegurarse de que, aunque los tribunales apoyasen una apelación contra el fallo de McGeehan, Russell no fuese reintegrado a su puesto original. El alcalde se limitó sencillamente a borrar del presupuesto la cantidad destinada a la cátedra para la que habían nombrado a Russell. Esto lo hizo de una manera especialmente solapada. Publicó su presupuesto ejecutivo sin decir una sola palabra del asunto. Unos pocos días después, los reporteros advirtieron la eliminación. Cuando le interrogaron acerca de ello, el alcalde respondió hipócritamente que su acto «estaba de acuerdo con la política de la eliminación de las plazas vacantes». Roger Baldwin, el director de la Unión de Libertades Civiles Americanas, envió entonces un telegrama al alcalde expresando el pensamiento de muchos observadores. «El hecho de negar la acción de su Junta de Educación Superior —escribió—, nos parece aun más censurable que la decisión del juez McGeehan impulsado por sus prejuicios». El acto del alcalde era inusitado y, en opinión de los técnicos, carecía de fuerza legal, ya que sólo los consejos escolares tenían el control de los gastos de sus presupuestos.

Sin embargo, no era bastante suprimir del presupuesto la cantidad destinada a la plaza de Russell. Para asegurarse de que Bertrand Russell no sería nombrado para otros cargos, el Presidente de Distrito, Lyons, presentó en la reunión celebrada por la Junta de Presupuestos, una moción que ponía como uno de los requisitos del próximo presupuesto que «ninguno de los fondos destinados será usado para el empleo de Bertrand Russell».

Estas medidas hacían cada vez más improbable que la apelación a los tribunales diese por resultado la reposición de Russell. Sin embargo, como cosa de principio, la mayoría de la Junta de Educación Superior decidió llevar el asunto a los tribunales superiores. En esta fase, W. C. Chandler, el asesor de la Corporación, informó a la Junta que no podía aceptar la apelación. Compartía la opinión de la Junta de que la decisión de McGeehan no era «legalmente justa» e incluso aconsejó a la Junta que pasase por alto aquella decisión al hacer futuros nombramientos. A pesar de ello, recomendaban que no llevasen el caso adelante. Dijo que a causa de las «controversias religiosas y morales», los tribunales superiores podían confirmar la decisión. Al mismo tiempo, el alcalde anunció que apoyaba totalmente a Chandler en su negativa de apelar. Quizás habría sido más acertado decir que lo «inspiraba».

La mayoría de la Junta se volvió entonces a los abogados particulares y la firma

Root, Clark, Buckner Ballantine ofreció gratuitamente sus servidos. Buckner era un antiguo fiscal del distrito sur de Nueva York y estaba ayudado por John H. Harian. Basándose en diversos precedentes, Harian pidió a McGeehan que su firma sustituyese al asesor de la Corporación como representante legal de la Junta. También puso de relieve que la Junta no había presentado una respuesta formal antes del fallo de McGeehan y afirmaba que tenía derecho a pedir la anulación de la decisión con el fin de presentar su alegato. El lector no se sorprenderá de que el cruzado no diese oídas a Harían. Decidió que el asesor de la Corporación no podía ser reemplazado sin su consentimiento, y desdeñosamente se refirió a la mayoría de la Junta llamándola «una facción rencorosa» que «no puede ahora iniciar un litigio ya terminado». Todas las apelaciones contra esta resolución fueron rechazadas por los tribunales superiores, y como el asesor de la Corporación se negó a actuar, la Junta no pudo apelar del fallo de McGeehan revocando el nombramiento de Russell.

Una vez publicado el fallo de McGeehan, con todas las calumnias contra él, Russell recibió el consejo de hacerse por un abogado independiente. Eligió a Osmond Fraenkel, propuesto por la Unión de Libertades Civiles Americanas. Fraenkel, en nombre de Russell, inmediatamente solicitó que se hiciese a Russell parte de la demanda, pidió permiso para responder a las acusaciones de Goldstein. McGeehan denegó la solicitud que Russell no tenía «interés legal» en el asunto. Esta decisión fue llevada por Fraenkel ante la División de Apelación del Tribunal Supremo, que unánimemente apoyó a McGeehan sin dar razón alguna de su acto. Entonces se pidió permiso a la División de Apelación para llevar la apelación al Tribunal de Apelaciones, pero fue denegado. Las pocas acciones legales que quedaban abiertas a Fraenkel fueron igualmente infructuosas. Es realmente asombroso que la señora Kay, cuya hija no podía ser alumna de Bertrand Russell, tuviera un interés legal en el caso, mientras que Russell, cuya reputación y subsistencia se hallaban en juego, no lo tuviera. El profesor Cohen advirtió acertadamente que, «si ésta es la ley, entonces seguramente, en el lenguaje de Dickens, la ley es un asno».

De este modo la Junta de Educación Superior y el propio Bertrand Russell no pudieron apelar, y el fallo de McGeehan se impuso. «Como norteamericanos —dijo John Dewey—, sólo podemos enrojecer de vergüenza ante esta mancha en nuestra reputación de juego limpio».

X

Desde California, Russell fue a Harvard, cuyo presidente y asociados no habían tomado quizás suficientemente en serio la afirmación del juez McGeehan de que

Russell «no estaba capacitado para enseñar en ninguna de las escuelas de esta Tierra». En respuesta a Thomas Dorgan publicaron una declaración diciendo que «habían tomado nota de las críticas de este nombramiento», pero sacaron la conclusión, después de examinar todas las circunstancias, de que, «en interés de la universidad, convenía refirmar su decisión y que así lo habían hecho». Las clases de Russell en Harvard prosiguieron sin interrupción y me figuro que las estadísticas de estupro y secuestro serían un poco más altas de lo acostumbrado. Russell luego dio clase varios años en la Fundación Barnes de Filadelfia. En 1944 volvió a Inglaterra, donde unos años después el rey Jorge VI le concedió la Orden del Mérito. Debo declarar que esto demostró una lamentable indiferencia por parte de la monarquía inglesa dada la importancia del Código Penal.

En 1950, Russell pronunció las Conferencias Machette en la Universidad de Columbia. Se le hizo un entusiasta recibimiento que los que estuvieron presentes no olvidarán con facilidad. Se le comparó con el que tuvo Voltaire en 1784 cuando volvió a París, el lugar donde había estado preso y del cual más tarde había sido desterrado. En 1950, también, un comité sueco, cuyos principios eran presumiblemente «inferiores a los requisitos de la decencia común», concedió a Bertrand Russell el Premio Nobel de Literatura. No hubo comentarios por parte de la señora Kay, Goldstein o el juez McGeehan. Al menos, no se han publicado.

Notas

[1] Stanley Baldwin. <<

[2] Ver mi obra, *La filosofía de Leibniz*, Capítulo XV. <<

[3] Afortunadamente esto ya no ocurre. La mayor parte de los líderes protestantes y judíos no se oponen ya al control de la natalidad. La declaración de Russell es una descripción perfectamente precisa de lo que sucedía en 1925. También es significativo que, con una o dos excepciones, todos los grandes precursores de la contraconcepción —Francis Place, Richard Carlile, Charles Knowlton, Charles Bradlaugh y Margaret Sanger— eran famosos librepensadores. (Nota del compilador). <<

[4] Véase *Ícaro*. <<



[5] Cuya biografía de Paine y revisión de sus obras son un monumento de paciente devoción e investigación cuidadosa. <<

[6] Aquí Russell se refiere al artículo de Watson: «Después de la familia, ¿qué?», contenido en *La Nueva Generaración*. <<

[7] Havelock Ellis: *Perversion in Childhood and Adolescence*. <<

[8] Phyllis Blanchard: *Obscenity in Children*. <<

[9] *Christianity and History* (Londres, 1950). <<

[10] Este aspecto del fallo de McGeehan está discutido a fondo en tres artículos de revistas legales: «Trial by Ordeal, New Style» de Water H. Hamilton, *Yale Law Journal*, marzo 1941; Comentario: «The Bertrand Russell Litigation» (1941), *University of Chicago Law Review*, 316; Comentario; «The Bertrand Russell Case: The History of a Litigation» (1940), 53 *Harvard Law Review*, 1192. Me he apoyado en estos artículos en otros varios puntos relativos a las irregularidades del procedimiento de McGeehan. <<

[11] El subrayado es mío. <<

[12] «Una Comisión Católica de clérigos y seglares ha recomendado al Ministerio del Interior que “los actos consensuales realizados en privado” por homosexuales adultos no sean considerados un delito», se nos informa hoy… Acerca del problema de la homosexualidad, la Comisión dijo: «La prisión no sirve para la reorientación de las personas con tendencias homosexuales, y generalmente tiene un mal efecto sobre ellas. La solución satisfactoria no se hallará en las prisiones generalmente reservadas a los homosexuales». *The New York Post*, 4 de octubre de 1956. Es de esperar que estos humanos y sensibles miembros de la Iglesia no tendrán nunca que comparecer ante un tribunal presidido por el juez McGeehan para responder al cargo de incitación a algún «condenable delito». <<